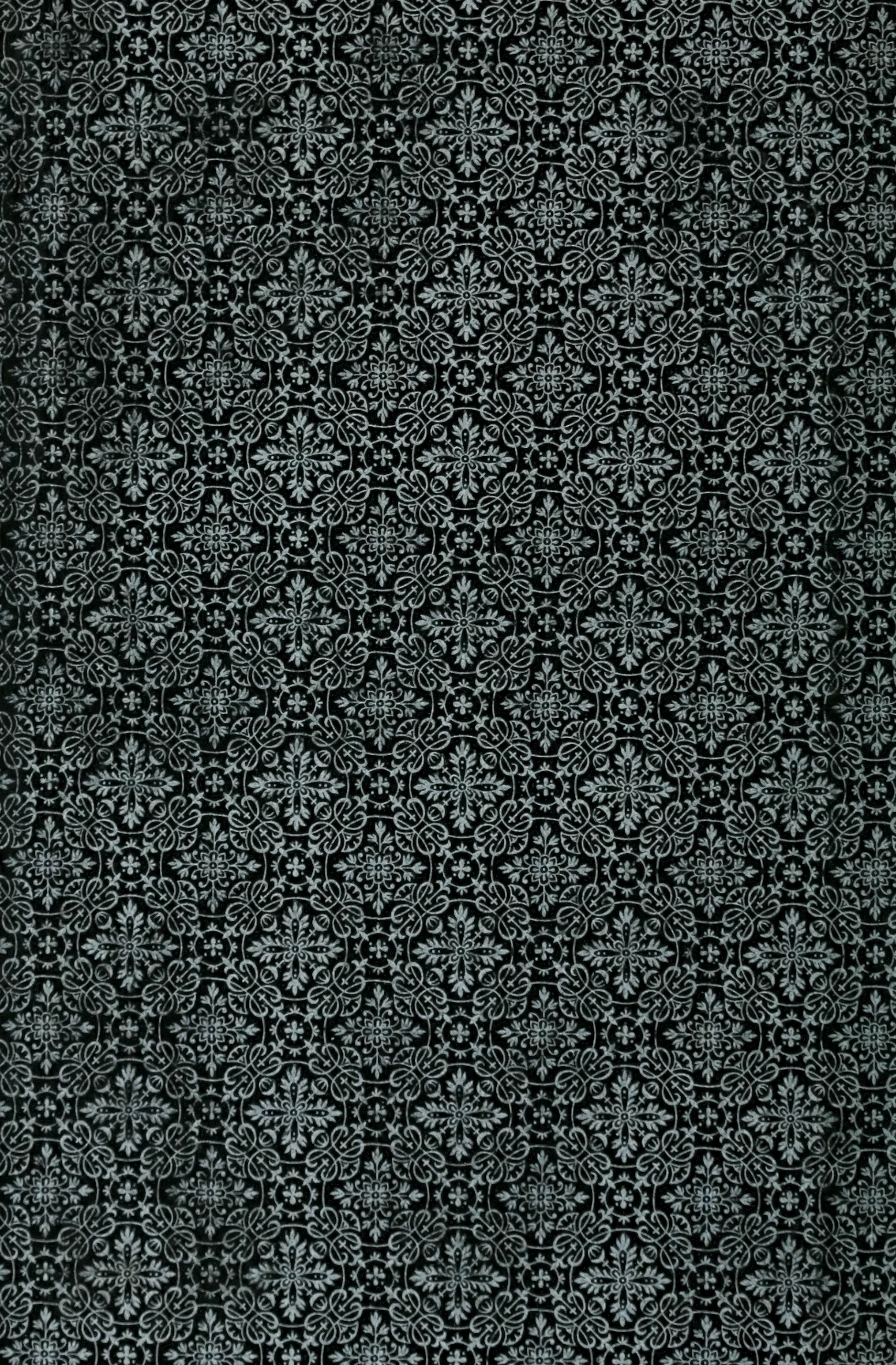
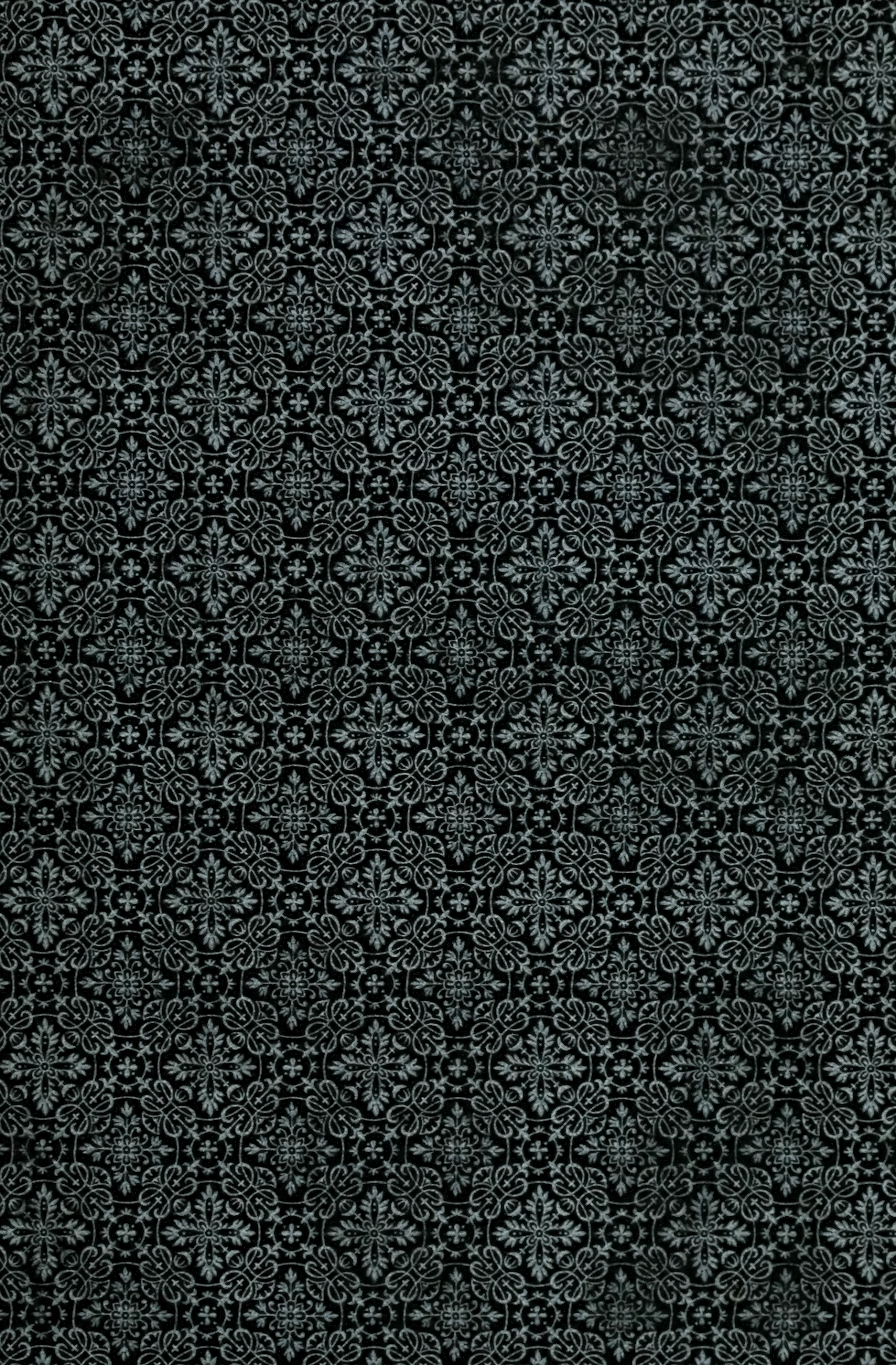




Schnellpressendruck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃

Rechtsordnungen, welche Gott durch Mosche für Jisrael's Söhne in Moab's Oeden am Jarden vor Jerecho geboten hat.

חזק׃

---

torische Maßregel bei Verheirathung erbberechtigter Töchter, alle diese Gebote und Verordnungen stehen mehr und minder im Zusammenhange mit der bevorstehenden Besitznahme des Landes und wurden daher an der Gränze, im Anblick desselben ertheilt, בערבות מואב על ירדן ירחו.

חזק׃



abgewendet werde; denn die Stämme der Söhne Jisrael's sollen Jeder an sein Erbe sich anschließen.

10. Wie Gott Mosche geboten, so thaten die Töchter Zelafchad's.

11. Es wurden Machla, Thirza, Chogla, Milka und Noa, die Töchter Zelafchad's, den Söhnen ihrer Oheime zu Frauen.

12. Aus den Familien der Söhne Menasche's, Sohn Josef's, wurden sie zu Frauen, und so ward ihr Erbtheil bei dem Stamme ihrer väterlichen Familien.

13. Dies sind die Gebote und die

אַחֵר כִּי־אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

מפטיר. 10. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנוֹת צְלָפְחָד׃

11. וַתִּהְיֶינָה מַחְלָה תִרְצָה וְחָגְלָה וּמִלְכָּה וְנֹעָה בְּנוֹת צְלָפְחָד לִבְנֵי דֹדֵיהֶן לְנָשִׁים׃

12. מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי־מְנַשֶּׁה בֶן־יוֹסֵף הָיוּ לְנָשִׁים וַתְּהִי נַחֲלָתָן עַל־מַטֵּה מִשְׁפַּחַת אֲבִיהֶן׃

13. אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים

---

rein das eigenthümliche Gepräge des Stammes erhalten, welchem er zugewiesen wird, und jeder Stamm sich zunächst möglichst ausnahmlos mit seinen Eigenthümlichkeiten in das Land hineinleben, sich gleichsam mit ihm „vermählen", das ihm für die Entwickelung seiner Eigenthümlichkeit auf der Basis der nationalen Gesammtaufgabe angewiesen wird. (Siehe zu V. 6. 7.).

V. 10—12. כאשר צוה וגו. Dieser ausführliche Bericht, daß sämmtliche Töchter Zelafchads sich der Weisung gemäß innerhalb ihres väterlichen Stammes verheiratheten, dürfte die zu V. 6. mitgetheilte Auffassung bestätigen, daß diese Weisung ihnen nur als „guter Rath" ertheilt wurde, sie somit ohne Nachtheil und ohne geradezu ungesetzlich zu handeln auch eine andere Wahl hätten treffen können. Um so höher darf es ihnen angerechnet werden, daß sie sämmtlich das ihnen als dem allgemeinen Interesse entsprechend Bezeichnete bei ihrer Wahl sich maßgebend sein ließen.

Der Tag, an welchem nach völligem Hinscheiden des ersten in den Besitz des Landes getretenen Geschlechts, der nunmehrige Wegfall dieser Verheirathungsbeschränkung unter Stämmen von der nationalen Gesetzesautorität promulgirt wurde, יום שהותרו שבטים לבא זה בזה, der fünfzehnte Ab, חמשה עשר באב, erhielt bleibend den heitern Charakter eines allgemeinen Volksfestes (Baba Bathra 121, a.).

V. 13. אלה המצות וגו': Die vom 22. Kapitel bis hier berichteten Gebote und Rechtsordnungen: die erneute Volkszählung, die Landes-Vertheilungsordnung, die Einsetzung Josua's, die nationalen Pflichtopfer, das Recht der freiwilligen Gesetzgebung, die Behandlung aus nichtjüdischem Besitze übergehender Speisegeräthe, Rechte und Pflichten der in den transjordanischen Besitz gelangenden Stämme, die Säuberung des Landes vom polytheistischen Unwesen, die Gränzbestimmungen des Landes, die Miklat-Städte, die transi-

מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
8. וְכָל־בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת
מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן
יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת
אֲבֹתָיו׃
9. וְלֹא־תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה

seiner Väter sich anschließen.

8. Und jede Tochter, welche ein Erbe von den Stämmen der Söhne Jisrael's erbt, soll Einem aus der Familie ihres väterlichen Stammes zur Frau werden, damit Jisrael's Söhne Jeder das Erbe seiner Väter erbe,

9. und ein Erbe nicht von einem Stamme zu dem Stamme eines Andern

völligen nationalen Vereinheitlichung durch das dreimalige Gesammtzusammenfinden der Nation um das Eine Gesammtheiligthum die wirksamste Institution geschaffen war, umsomehr durfte es nothwendig sein, daß zuerst ein jeder Landestheil von der Eigenthümlichkeit seiner Leute erfaßt werde, und die Leute eines jeden Stammes sich mit ihrer Eigenthümlichkeit in das ihnen überwiesene Land hineinleben und beide gegenseitig so fest ineinander wurzeln, daß die beabsichtigte Einzelentfaltung der Stämme ihren gesicherten Boden erhalte. Wir glauben, daß sich aus diesem Gesichtspunkte sowohl die Beschränkung erbberechtigter Töchter zur Verheirathung innerhalb ihres Stammes, als die Begrenzung dieser Maaßregel auf das erste Geschlecht der im Lande zu Besitz Kommenden sehr wohl begreifen lasse. —

ידבקו sich anschließen, wie ודבק באשתו (1. B. M. 2, 24.) ותדבק בנערות בועז (Ruth 2, 23.)

V. 8. וכל בת ירשת נחלה ממטות וגו׳. Baba Bathra 111, a. wird an dem Ausdruck בת ירשת נחלה ממטות בני ישראל, womit eine Tochter als Erbnehmerin aus zwei Stämmen bezeichnet wird, der Rechtssatz gelehrt, daß bei Hinterlassenschaften von Müttern deren Kindern ganz dasselbe Erbrecht zusteht, wie bei Hinterlassenschaften von Vätern, eine Tochter daher, deren Vater und Mutter verschiedenen Stämmen angehören, bei deren Tode Erbnehmerin aus zwei Stämmen wird. Es wird sodann das. 112, a. die Frage verhandelt, ob bei der Verheirathung einer solchen aus zwei Stämmen erbberechtigten Tochter auch auf die Stammesentfrembung des mütterlichen Erbes also Rücksicht zu nehmen wäre, daß der zu wählende Ehemann auch von mütterlicher und väterlicher Seite denselben Stämmen wie die zu verheirathende Tochter angehöre, oder die Rücksicht für das mütterliche Erbe bei der Verheirathung wegfalle, שכבר הוסבה, da eine Entfrembung desselben bereits bei dem Erbanfall an die dem Vaterstamme angehörende Tochter gegeben war. Auch aus diesem Problem ist ersichtlich, wie eine absolute Verhütung der Stammesentfrembung der Erbgüter gar nicht in Absicht des Gesetzes gelegen sein könne.

V. 9. תסב נחלה וגו׳. Die den Stämmen zugewiesenen Landestheile sollen nicht schon von vornherein theilweise einem andern Stamme zugewendet werden, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל, denn jeder Stamm mit allen seinen Angehörigen soll zunächst sich an das angewiesene Landestheil anschließen. Jeder Landestheil soll zunächst möglichst

בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים׃

Frauen werden; jedoch der Familie ihres väterlichen Stammes mögen sie zu Frauen werden.

7 וְלֹא־תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל־מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת

7. Damit nicht Jisrael's Söhnen ein Erbe von Stamm zu Stamm abgewendet werde; denn Jisrael's Söhne sollen Jeder an das Erbe des Stammes

---

ihnen die Heirath innerhalb ihres Stammes als wünschenswerth bezeichnet. Ihr Recht wäre durch das לטוב בעיניהם תהיינה לנשים in absoluter Unbeschränktheit geblieben, wie es ihnen ja auch in der That durch das והעברת את נחלת אביהן להן (Kap. 27, 7.) eingeräumt erscheint, wenn man nicht den Ausdruck העברה für das Erbrecht der Töchter Zelafchads in uneigentlicher Bedeutung und nur in Folge der allgemein zu treffenden Bezeichnung des Töchtererbrechts angewandt fassen will. Die Beschränkung erbberechtigter Töchter auf Verheirathung innerhalb ihres väterlichen Stammes habe nur für alle anderen erbberechtigten Töchter ihrer Zeit gegolten.

Das ולא תסב נחלה וגו' kann ja überhaupt nicht in absoluter Schärfe gemeint sein. Ein solches Uebergehen eines Erbgutes von Stamm zu Stamm tritt ja unbedingt in jedem Falle ein, wenn etwa die Brüder erst nach Verheirathung der Töchter in einen andern Stamm verstorben sind. Es kann daher ja an sich überhaupt nur beabsichtigt sein, einer Entfremdung der Erbgüter von dem ursprünglichen Stamme möglichst vorzubeugen. Durch die gesetzliche Statuirung der העברת נחלה bei Ertheilung des bedingten Erbrechts an Töchter in der allgemeinen Erbrechtsordnung K. 27., sowie durch die einleitenden Worte זה הדבר אשר צוה ד' ist aber diese möglichste Verhütung der Erbgutsentfremdung selbst nur für die Dauer des damaligen Geschlechts Gegenstand dieser Gesetzesmaßregel, und hätten wir uns nur nach dem Interesse umzusehen, welches durch diese vorübergehende Maßregel seine gesetzliche Pflege dürfte gefunden haben sollen.

Wir haben schon bei Betrachtung der Jobel-Institution im 3. B. M. K. 25, 10. den hohen Werth erwogen, den das Gesetz auf das Innehalten der Stammesgränzen und das unvermischte Wohnen der Stämme in den angewiesenen Landestheilen legt. Es sollte dadurch, wie wir meinten, der Lösung der einheitlichen Gesammtaufgabe der Nation in aller Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Stammeseigenthümlichkeiten, möglichster Vorschub geleistet werden und dazu der Entwickelung eines jeden Stammes in einem eigenen Gebiete der möglichst reine und freie Raum gewährt und gewahrt sein. Daß von diesem Gesichtspunkte aus vor allem für die erste Besitznahme des Landes und die erste darauf folgende Zeit es noch in einem höheren Grade angezeigt sein konnte, ein jedes Gebiet in seiner angewiesenen Integrität dem betreffenden Stamme zu überweisen und zu erhalten, und einem Vermischen der Stammesangehörigen durch das gesetzliche Erbrecht möglichst wenig Vorschub zu leisten, dürfte, wie wir meinen, von selbst einleuchten. Je weniger in aller Zukunft dem gegenseitigen Verkehr und der Verheirathung unter den Stämmen irgend ein gesetzliches Hinderniß im Wege stehen sollte, vielmehr der

4. ואם־יהיה היבל לבני ישראל ונוספה נחלתן על נחלת המטה אשר תהיינה להם ומנחלת מטה אבתינו יגרע נחלתן׃

5. ויצו משה את־בני ישראל על־פי יהוה לאמר כן מטה בני־יוסף דברים׃

6. זה הדבר אשר־צוה יהוה לבנות צלפחד לאמר לטוב

4. Auch wenn das Jobel für die Söhne Jisrael's eintritt, wird ihr Erbe dem Erbe des Stammes hinzugefügt bleiben, denen sie in der Ehe werden, und von dem Erbe des Stammes unserer Väter wird ihr Erbe entnommen bleiben.

5. Da gebot Moſche Jisrael's Söhnen auf Gottes Befehl: Recht reden der Stamm der Söhne Joſef's.

6. Dies ist das Wort, welches Gott für die Töchter Zelafchad's geboten: Dem, der ihnen gefällt, mögen sie zu

---

lich auch die mit ihm erzeugten Kinder einem andern Stamme angehören, das Erbgut von einem Stamme in das Besitzgebiet eines andern Stammes übergeht, weshalb ja auch dort das Töchtern ertheilte Erbrecht allgemein העברה heißt (siehe das.). Werden nun die Töchter Zelafchads außerhalb ihres Stammes sich verheirathen und das ebenerwähnte Erbrecht auch mit allen seinen Consequenzen bei ihnen in Anwendung kommen, so würde schon sofort bei der nach Stämmen zu geschehenen Landesvertheilung eine solche העברה vorkommen, ja es könnte geschehen, wenn die Töchter Zelafchads sich jetzt außerhalb ihres Stammes verheirathen und etwa vor der Vertheilung mit Hinterlassung von Descendenten, (eventuell ihrer Ehemänner), stürben: so würde bei der Vertheilung ein nach göttlicher Bestimmung dem Stamme Menaſche überwiesener Landestheil einem andern Stamme anzuweisen sein.

V. 4. ואם יהיה היבל וגו׳, und diese Zuweisung würde einer direkten durch's Loos bestimmten Zuertheilung ganz gleichkommen, sie wird keine vorübergehende, wie etwa durch Verkauf entstehende, sondern eine durchaus bleibende Entziehung und Entfremdung des eigentlich dem Stamme Menaſche zufallenden Gutes bewirken, da ירושה auch im Jobel nicht zurückkehrt. (Die Familienhäupter der Gilabiten sprechen V. 3. von einer Verkürzung des Erbtheils ihrer Väter, מנחלת אבתינו und nicht מנחלתנו. Es erscheint dies im Geiste der dem Vertheilungsmodus zu Grunde liegenden Thatsache gesprochen zu sein, daß den באי הארץ das Land nur als Erbe der יוצאי מצרים zuertheilt wurde. Siehe Kap. 26, 55.).

V. 6. 7. זה הדבר וגו׳ Siehe zu Kap. 30, 2. Die mit זה הדבר eingeleiteten Anordnungen sind in der Regel nur von momentaner, zeitlicher Geltung und wie bereits zu V. 2. bemerkt, gilt die hier erfolgende Heirathsbeschränkung erbberechtigter Töchter nur für das damalige Geschlecht der an der Besitznahme vom Lande zu Betheiligenden. Ja, nach Baba Bathra 120, a. ist für die Töchter Zelafchads das אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים keine dictatorische Rechtsbeschränkung, sondern nur עצה טובה, ein guter Rath, der

לָתֵת אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַיהוָה לָתֵת אֶת־נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו׃

ג 3. וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרֵעַ׃

Gott geboten das Land durch's Loos den Söhnen Jisrael's in Erbbesitz zu geben, und meinem Herrn wurde von Gott geboten das Erbe unseres Bruders Zelafchad seinen Töchtern zu geben.

3. Werden diese nun Einem von den Söhnen der Stämme der Söhne Jisrael's zu Frauen, so wird ihr Erbe von dem Erbe unserer Väter abgehen und zu dem Erbe des Stammes, denen sie in der Ehe werden, hinzukommen, und von dem Loose unseres Erbes wird es abgehen.

---

der bevorstehenden Landesvertheilung aus und weist auf Consequenzen hin, die die dort ergangene Bestimmung für diese Vertheilung haben werde. Es liegt daher schon dadurch nahe, daß die hier erfolgende Bestimmung nur die Zeit des an der Vertheilung des Landes participirenden Geschlechts im Auge habe. Ginge der Antrag und dessen Erledigung darüber hinaus, so wäre das erste Factum, an welches der Vortrag der Familienhäupter erinnert, את אדני צוה ד' u. s. w. ganz müssig, es hätte genügt: אדני צוה בד' לתת וגו', dann hätte es sich um Beseitigung eines Bedenkens gehandelt, das bei allen künftigen Verlassenschaften durch das Töchtern ertheilte Erbrecht zu heben gewesen wäre. את אדני צוה ד' — ואדני צוה בד', bei dem ersten Auftrag war die Initiative von Gott, der zweite erfolgte auf eine Vorstellung von Moses. לתת את הארץ בנחלה וגו', sie erinnern daran, nach der ersten Anordnung solle das Land בנחלה, das heißt: also ertheilt werden, daß jeder Antheil „stromgleich" in das „angewiesene Bette abwärts fließe", dies ist ja der eigentliche Begriff des Erbrechts als נחל. Die Grundabsicht sei also, daß es innerhalb des angewiesenen Besitzgebietes des Hauses, der Familie, des Stammes verharre, zumal, da es gleichzeitig בגורל, also, wie zu K. 26, 55. erläutert, unter Mitwirkung der אורים ותומים vertheilt werden soll, jede Zuweisung irgend eines Besitztheils somit als göttliche Anordnung in Erfüllung gebracht werden müsse; also z. B. wenn irgend ein Theil dem Stamme Juda überwiesen worden, sollte es nicht von einem andern Stamme in Besitz genommen werden. ואדני צוה בד' וגו', dieser dem ganzen Landesvertheilungsmodus aufgeprägten Tendenz stünde aber die zweite Anordnung, welche den Töchtern Zelafchads bei der Landesvertheilung das Zuertheilungsrecht ihres verstorbenen Vaters einräumt, entgegen. Denn

V. 3. והיו וגו', in dem Kap. 27, 8. den Töchtern ertheilten bedingten Erbrecht ist zugleich die Bestimmung enthalten, daß das ihnen in Ermangelung von Brüdern oder deren Descendenten zufallende Erbgut nach ihrem Tode an ihre Söhne (je nach der Auffassung auch an ihre Männer, siehe das. V. 11.) übergehe, jedenfalls somit, wenn der Mann, folg-

לו שביעי. 1. וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי־גִלְעָד בֶּן־מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

2. וַיֹּאמְרוּ אֶת־אֲדֹנִי צִוָּה יְהוָה

Kap. 36, 1. Die Häupter der Väter der Familie der Söhne Gilad's Sohn Machir's, Sohn Menasche's, von den Familien der Söhne Josef's, traten näher und sprachen vor Mosche und vor den Fürsten, den Häuptern der Väter der Söhne Jisrael's;

2. sie sagten: Meinem Herrn hat

---

er als Repräsentant der כהונה vertreten und dessen Geist durch ihn und seine כהונה-Genossen im Volke genährt und gepflegt werden soll; zugleich aber mit der Bestimmung עד מות הכהן הגדול, also mit der Bestimmung, daß wenn der Hohepriester vor ihm stirbt, dieser Tod die mit dem Verweisungsurtheil eingeleitete כפרה des Geschehenen abschließen und der weiteren Verbannung entheben soll, indem eben in diesem Tode das Anzeichen zu finden sei, daß von Seiten der כהונה die Volkeswohlfahrt nicht mit der Innigkeit im Herzen getragen, und dem Geist des aus Gott zu schöpfenden Lebensernstes nicht die Wartung und Pflege im Volke zugewandt worden sei, die שגגה-Ereignisse von solcher capitaler Tragweite verhütet haben würden. Hatte im Momente der Urtheilsfällung die Nation und die כהונה keinen idealen Repräsentanten im כהן גדול, weil keiner vorhanden, so lautet die Verweisung: aus der Mitte der concreten Nation, die — da eine Nation nicht stirbt — naturgemäß bis in den Tod des Verwiesenen reicht, also, daß wenn er außerhalb der Miklatstadt stirbt, noch seine Leiche dorthin bestattet wird, ebenso wie wenn seine Verurtheilung als eine Verweisung aus der Nähe des כהן גדול zu begreifen war und er vor dem Tode des כהן גדול gestorben, mit dessen Tode seiner Leiche noch die Wiederkehr in die heimische Ruhestätte eröffnet wird.

Siehe den Verfolg der Gesetze über רוצח בשוגג 5. B. M. 19, 1—10. Siehe auch 5. B. M. 21, 1—9.

Kap. 36, 1. ויקרבו. Wie bereits früher bemerkt, wird der Begriff משפחה enger und weiter gefaßt. Der Großvater Zelafchad's hatte, wie K. 26, 30. f. ersichtlich, sechs Söhne, die jeder das Haupt einer Familie waren. Diese sechs Familien wurden in weiterem Sinne zusammen als eine משפחה, als die משפחה des Giladiten gefaßt, und die Häupter dieser sechs Zweige der Giladitischen Familie, es waren die Großonkel der Töchter Zelafchads, traten mit ihrer Vorstellung an Moses und die Fürsten heran.

V. 2. ויאמרו וגו'. Wie wir zu V. 6. zu bemerken haben, war die hier von den Häuptern der Giladiten-Familie provocirte Verordnung nur für das damalige Geschlecht gegeben, an welches zuerst das Land in Vertheilung kam. Der Antrag selbst weist auf eine solche Beschränkung hin. Oben, K. 27, 3., lautet der Antrag der Töchter Zelafchads ganz allgemein, knüpft nur an die persönlichen Verhältnisse des Vaters an und bittet um Erbrecht für die Töchter, da kein Sohn vorhanden. Da wird mit keiner Silbe der bevorstehenden Landesvertheilung gedacht. Darum gilt auch die dort erflossene Entscheidung für alle Zeiten und alle Verhältnisse. Hier aber geht der Antrag ganz eigentlich von

thum, Lehre außer dem Heiligthum, zwei Elemente, die sich auf's Innigste berühren. Gilt doch die Sühne, deren der Priester im Heiligthum zu warten hat, vorzugsweise, ja fast ausschließlich der שגגה, dem gedankenlosen Abirren vom rechten Wege. זדון, das bewußtvolle muthwillige Brechen der Pflicht, der Trotz des Ungehorsams ist dem Einflusse des Priesters entzogen und erliegt der Rechts- und Gesetzesautorität der Gerichte. Allein den Geist der Erkenntniß und den Ernst der Lebensvorsätze zu verbreiten, der uns unser ganzes inneres und äußeres Leben unter das Regime des göttlichen Gesetzes stellen und jeden Schritt und jede Thatäußerung mit jener Einsicht und Umsicht und Vorsicht abwägen läßt, die jeden Leichtsinn ausschließen und sträflicher Gedankenlosigkeit keinen Raum lassen, jenen Ernst des Lebens zu pflegen, der selbst vor שגגות schützt, das ist ganz eigentlich das Ziel des Priesterthums im Volke. Und wie, wenn in der Versündigung gegen Gott — שבין אדם למקום — eine sträfliche Gedankenlosigkeit zu שגגות in Capitalversündigungen שיש בהן כרת, geführt, die כפרה durch Priester im Heiligthume vermittelt wird (— und wohl mag zu der von uns berührten Bedeutsamkeit der אכילה בשר חטאת sich auch noch damit die Mahnung an die genießenden Priester zum Entgegenwirken gegen den שגגה-Geist im Volke gesellen —): so liegt, wenn im Gebiete der Versündigungen gegen den Menschen, שבין אדם לחבירו, sträfliche Gedankenlosigkeit, שגגה, zu dem Capitalverbrechen der Tödtung eines Menschen geführt, in dem Ereigniß Vorwurf und Mahnung an die Priester, und deren höchster Repräsentant, der Hohepriester, unter dessen Amtzeit die Verurtheilung geschieht, tritt in doppelte Beziehung zu dem Urtheil. Die Verweisung wird als eine Verbannung aus seinem Angesichte betrachtet, und er tritt zugleich mit seinem Leben in Mitleidenschaft mit dem Verurtheilten, also daß sein darauf erfolgender Tod als eine die Sühne des Geschehenen abschließende Folge betrachtet wird. Das Priesterthum und dessen erster Träger, der Hohepriester, hat jenen Geist bewußten, sich unter Gottes Leitung vollziehenden und stets regenerirend sich dieser Leitung auf's Neue unterstellenden Pflichtlebens zu wecken und zu pflegen, der das eigene Leben bis zum Ausmaaß der hinieden bestimmten Wallfahrt ausleben läßt und nirgends störend in den Lebenslauf anderer Mitlebenden eingreift; es hat damit zugleich jenen Geist bewußtvoller sittlicher Freiheit zu wecken und zu pflegen, der das ganze Menschenleben dem Bereiche der טומאה, dem Bereiche blindphysischer Gebundenheit und deren Wechselfällen entreißt und das sittlich freie Menschenleben zu einem Träger und Vermittler der Gottesgegenwart auf Erden gestaltet — (eine alte Lesart des ספרי lautet: גורם שתשרה שכינה על האדם בארץ) — zu Beidem steht eine, durch von sittlich freier, bewußter Menschen-Intelligenz uncontrollirt dem Spiel physisch mechanischer Kraft überlassene Menschenthat, erfolgte Tödtung eines Menschen in schreiendstem Gegensatz. אין בדין, spricht das Wort der Weisen, es verträgt sich nicht mit dem Rechte, verträgt sich nicht mit dem über alle Zweifel und Trübung hinaus klar zu haltenden Princip des jüdischen Lebens, welches der Hohepriester zu vertreten und zu pflegen hat, daß der מקצר ימים und מסלק שכינה unter den Augen Dessen herumwandele, welcher den Geist, der מאריך ימים und משרה שכינה sein soll, zu lehren und zu pflegen hat. Ist im Momente der Urtheilsfällung ein כה"ג da, so ist das Urtheil als eine Verweisung aus dem Kreis des כהן גדול zu begreifen und damit die Verurtheilung des Geschehenen vom Standpunkt des כה"ג in's Licht gesetzt, den

begriffen: מידי גלות קא מכפרה מיתת כהן הוא דמכפרא (Siehe תוספ' das.), und das. 41, a. den כה"ג ein möglicher Antheil an der Verschuldung zuerkannt, der durch ihren Tod zu büßen sein könne. Als ein solcher möglicher Verschuldungsantheil wird dort etwaige Gleichgültigkeit gegen die Wohlfahrt und Schuldlosigkeit ihrer Zeitgenossen bezeichnet, für die zu beten sie unterlassen haben können: שהיה להם לבקש רחמים על דורן ולא בקשו, oder das. 11, b. von dem erst zwischen dem Vergehen und der Verurtheilung zur hohenpriesterlichen Würde Erwählten, daß er vielleicht gegen das dem Angeklagten drohende Verbannungsgeschick gleichgültig gewesen und vielleicht für die Erleuchtung seiner Richter zu beten unterlassen, daß **wenn** freisprechende Gründe für ihn vorhanden sind, ihnen diese nicht entgehen mögen, היה לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות ולא ביקש. (Nur in diesem hypothetischen Sinne glauben wir beide Sätze verstehen zu müssen. Denn es ist ja weder das geschehene Unglück noch die Verurtheilung ein positiver Beweis, daß die zeitigen כהנים גדולים das von ihnen erwartete Gebet wirklich unterlassen haben. Die Erhörung steht ja bei Gott. Und vollends die zweite Bitte שיגמר דינו לזכות ist ja wohl sicher nur hypothetisch für den Fall seiner Unschuld zu verstehen. Es wäre ja sonst die Bitte um ein falsches, jedenfalls um ein irrthümliches Urtheil.) Diese Mitleidenschaft der Priester an dem Vergehen und dem Verbannungsloos des unvorsätzlichen Mörders war so lebhaft in dem Volksbewußtsein, daß nach Mackoth 11, a. die Mütter der Hohenpriester die verwiesenen Mörder in ihrer Verbannung mit Nahrungs-Unterhalt und Kleidung verpflegten, damit sie nicht für den Tod ihrer Söhne beten möchten, אימותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו (siehe das.). Im ספרי wird die Beziehung des כהן גדול zu der Verweisung des unvorsätzlichen Mörders also motivirt: ר' מאיר אומר רוצח מקצר ימיו של אדם וכהן גדול מאריך ימיו של אדם אין דין שישב המקצר לפני המאריך ר' אומר רוצח מטמא את הארץ ומסלק את השכינה וכהן גדול גורם לשכינה שתשרה על הארץ אין בדין שיהא מי שמטמא את הארץ לפני מי שגורם להשרות את השכינה על הארץ, d. h. der Mörder verkürzt das Leben, der Hohepriester verlängert das Leben; es ist nicht Recht, daß der Lebensverkürzer vor dem Angesicht des Lebensverlängerers bleibe, oder: der Mörder bringt טומאה über das Land und verscheucht die Gottesgegenwart, der Hohepriester bewirkt die Gegenwart Gottes im Lande; es ist nicht Recht, daß derjenige, der dem Lande טומאה bringt vor dem Angesichte dessen bleibt, der die Gottesgegenwart im Lande bewirkt.

Fassen wir alle diese Aeußerungen zusammen, so waltet wohl der Grundgedanke vor, daß die unvorsätzliche Tödtung eines Menschen ein Ereigniß sei, das im Widerspruch zu der Bestimmung des Hohenpriesters stehe, und daß dem Hohenpriester und seinem Amte eine gewisse Mitverantwortlichkeit für das Ereigniß zugesprochen werden könne.

Erwägen wir, daß die Verweisung sich ganz eigentlich als eine Verweisung in die Levitenstädte, oder genauer, in eine Levitenstadt darstellt, somit der unvorsätzliche Mörder völlig dem Einfluße der „Leviten", der „Gehülfen des Priesteramtes" übergeben wird, so dürfte dieser Umstand den Zusammenhang mit der ganzen Bestimmung des Leviten- und Priesterthums nur noch der Betrachtung näher rücken.

Der Schwerpunkt des ganzen Priester- und Levitenberufes, dessen höchster Repräsentant der Hohepriester ist, liegt in den Begriffen: Lehre und Sühne, Sühne im Heilig-

Verwandtschaft Namen allein, sondern im Namen des Staates dies in dem Mord oder der Tödtung eines ihrer Angehörigen verletzte Princip.

Die Gesetzesbestimmungen über den vorsätzlichen Mord stellen sich nur als Ausführung des schon der noachidischen Gesetzgebung angehörigen Ausspruchs שפך דם האדם באדם דמו ישפך (1. B. M. 9, 6.) dar und erlangen im jüdischen Gesetze vorzüglich die charakteristische, übrigens der gesammten jüdischen Criminaljustiz angehörige Beschränkung auf עדים והתראה, d. h. auf die Fälle, wo das Verbrechen durch zwei Zeugen constatirt ist, die bei dem Verbrechen gegenwärtig waren und im Momente der That dem Verbrecher warnend den Buchstaben des Strafgesetzes entgegengehalten haben, (Siehe hierüber zu 2. B. M. 21, 14. 18. 5. B. M. 17. 6.), und wo ferner der Tod unzweifelhaft als direkte Wirkung der Verbrecherthat erfolgt ist; wie überhaupt die zur Freisprechung überwiegende Tendenz, die die Strafvollziehung nur in den seltenen Fällen vollendetster Evidenz zuläßt, dann aber auch die Befugniß zum Straferlaß nicht in Händen hat. (Siehe zu V. 31. 32.)

Auf die Aehnlichkeit des dem unvorsätzlichen aber fahrlässigen Mörder dictirten Galuth mit dem über den ersten Mörder ergangenen Verhängniß haben wir bereits zu 1. B. M. 4, 14. hingewiesen. Diese Verweisung aus der Heimath, dieser Ausschluß aus dem ganzen nationalen Boden und dieses Gebanntsein in eine einzige Stätte die ihn aufnimmt und innerhalb ihrer Gränzen festhält, deren muthwilliges Ueberschreiten für ihn zur Höhnung der Schwere seines Verbrechens wird und den Todesstahl des Blutvertreters gegen ihn berechtigt, — alles dies ist nur ein verjüngtes Erleiden dessen, was sein Menschenbruder von seiner Hand erlitten, den er um Heimath und Vaterland und um das ganze irdische Hiersein gebracht. Und wohl mag dieses Herausgerissensein aus dem ganzen Boden des bisherigen Seins und aus dem freien Zusammenhange mit Allem, woran das Menschengemüth im heimischen Kreise hängt, sowie die stete Sorge vor dem Stahl der Vergeltung, den er auf sein irdisches Hiersein gezückt weiß, sehr geeignet sein ihn den ganzen Werth des hohen Gutes recht innig fühlen und schätzen lernen zu lassen, dessen seine straffällige Gedankenlosigkeit einen Brudermenschen verlustig gemacht. Der ganze Charakter, der dieser Verbannung in die Miklatstadt aufgedrückt ist, ist aber nicht Strafe, sondern: כפרה, Sühne, auf daß er von der Folgenschwere der auf ihm lastenden Schuld frei werde (Makoth 26 11, b. תוספ' ד"ה מידי גלות), und spricht sich dieser Charakter auch in der liebenden Fürsorge aus, die die Gesammtheit für das leibliche und geistige Wohl ihres Verbannten an seinem Verbannungsorte zu bethätigen hat. (Siehe zu V. 11.)

Einer besondern Erwägung bedarf jedoch die Beziehung des כהן גדול zu der Verweisung des unvorsätzlichen Mörders in eine Miklat-Stadt. Das Verbannungsurtheil lautet: bis zum Tode des Hohenpriesters, und zwar dessen, der im Momente der Urtheilsfällung Hohepriester war. Es kann dies sowenig eine blos äußerliche Fristsetzung sein, muß vielmehr einen so innigen Zusammenhang mit dem Vergehen und seiner Verurtheilung haben, daß ja, wenn nach der Verurtheilung vor der Hinflucht in den Bannort der Hohepriester stirbt, das Vergehen seine Sühne gefunden hat und der Thäter von der Verbannung frei ist, hingegen, wenn zur Zeit des Urtheilsspruches kein Hohepriester da war, der in eine Miklat-Stadt Verwiesene bis an sein Lebensende dort zu verbleiben hat. In der That wird auch Makoth 11, b. der Tod des כה"ג als כפרה-Abschluß

des Menschen- und Volkslebens, und spricht daher zu der jüdischen Staatseinheit: ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה, proclamire durch deine Gleichgiltigkeit gegen Menschenblut nicht das Princip der טומאה als das in dem Lande geltende, das euch zu seinen Bewohnern hat, in dessen Mitte Gott seine Gegenwart bekundet; כי אני ד׳ שכן בתוך בני ישראל, denn, wenn eben gesagt ist, אשר אני שכן בתוכה, daß Gott in Mitte des Landes gegenwärtig sei, so ist es ja nicht der Boden, das Land als solches, so sind es die Menschen, so ist es das Volk, Jisraels Söhne sind es und das Leben das sie entfalten, wodurch irdische Verhältnisse sich der Aufnahme der verheißenen Gottesgegenwart würdig gestalten; und wenn diese Gottesgegenwart sich in Mitte des Volkes kund thut, wie weit ab das Volksleben auch im Einzelnen noch von dem Ziele seiner Vollendung sein möge, wie viel noch der טומאה angehörige Unvollkomenheiten ihm auch noch im Einzelnen anhaften mögen, wenn Gott jeder Gegenwart des jüdischen Volkslebens eben in Hinblick auf dessen einstige sittliche Vollendung und mit seiner ewig zu ihr hin erziehenden Liebe nahe sein will: so muß, eben um dieser reinen Vollendungs-Zukunft und der in jeder Zeit gegenwärtigen Gottes-Nähe willen, von der Gesammtheit stets das jeden Fortschritt zu dieser Zukunft bedingende Panier in unzweifelhaftem Lichte hoch und rein vorangetragen werden, in dem um Gott sich schaarenden Menschenvereine die Idee der Göttlichkeit des Menschenwesens stets ungetrübt zum Ausdruck kommen, auf daß den Erscheinungen der טומאה gegenüber stets das Princip der טהרה seine hingebungsvolle Huldigung erhalte und der Gesammtgeist Dessen würdig bleibe, der von sich verheißen: אני ד׳ שכן בתוך בני ישראל — (Vgl. zu 3. B. M. 18, 25. f. 15, 31.).

Durch diese Schlußsätze tritt erst die רוצח- und ערי מקלט-Institution, deren Verwirklichung das erste Gesammtheitsanliegen bei der Besitznahme des Landes bilden soll, und die schon vor derselben für das bereits in Besitz genommene transjordanische Land durch Moses zur Ausführung kam, in ihr hellstes Licht. Es ist die Heilighaltung und der durch Nichts aufzuwiegende Werth eines Blutstropfens ihres letzten Bürgers, mit deren Proclamirung die Gottes-Nation von ihrem Lande Besitz nehmen soll. Diesem Staate soll das Leben seiner Bürger als das heiligste und höchste aller seinem Schutze übergebenen irdischen Güter gelten, und es wird die Gesammtheit verantwortlich für jede vorzeitig gekürzte Hierseins-Minute ihrer Angehörigen. Die in der Heiligachtung des Menschenblutes sich aussprechende „Gottebenbildlichkeit des Menschen" soll dem ersten Factor: „Gott" sich sofort als zweiter anschließen, und beide Factoren vereint: „Gott und die Gottebenbildlichkeit des Menschen" zusammen mit allen ihren Consequenzen den geistigen und sittlichen Grund und Lebensborn dieses Staates und des individuellen und socialen Lebens seiner Angehörigen bilden. Jedem seiner Angehörigen ist Hiersein und Landesboden nur unter der Bedingung garantirt, daß von ihm jeder seiner Mitbürger in seiner Gottebenbildlichkeit und der daraus fließenden Unverletzlichkeit seines Hierseins geachtet werde, und diese Achtung bei allen seinen Handlungen die selbstbewußte Vorsicht und Umsicht erzeuge. Die durch's ganze Land in gleichen Distanzen vertheilten, nur zu gleicher Zeit in Wirkung tretenden (V. 13.) Miklat-Städte proclamiren factisch dieses Princip ausnahmlos für das ganze Land und alle seine Bürger. Der staatsseitig zu autorisirende, eventuell zu bestellende גואל הדם vertritt nicht in seinem und seiner näheren

34. Und verunlautert das Land nicht, in welchem ihr wohnet, in dessen Mitte ich gegenwärtig bin; denn Ich, Gott bin gegenwärtig in der Mitte der Söhne Jisrael's.

34. וְלֹא תְטַמֵּא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

---

der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundbedingung des Genusses dieses Geschenkes und dieser freien Waltung. In dem Augenblick, in welchem Gott Israel das Land als Boden seiner segensreichen Entfaltung für die Verwirklichung Seines Gesetzes übergibt, erneuert er mit dem: ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו dieselbe Humanitäts-Proclamation für Israel als Grundbedingung des gesegneten Besitzes und Genussessegens dieses Landes und erweitert sie noch durch die Sühne-Institution für den unvorsätzlichen Mord.

V. 34. אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה ist eine andere Beziehung des Landes zu seinen Menschen, als die V. 33. durch אשר אתם בה ihren Ausdruck fand. Dort ist es die Beziehung des Landes als Bodens der Menschenexistenz. Der Boden versagt den Menschen diese Existenz, wenn die Existenz-Vernichtung eines Menschen durch einen Menschen sie gleichgültig läßt. Hier ist es die Beziehung des Landes als Bodens der ישיבה und der שכינה, der nationalen Menschengesellschaft und der Gottes-Gegenwart auf Erden. Beides, sowohl die auf die Huldigung Gottes und seines Gesetzes zu erbauende sociale Volkswohlfahrt, als die einer solchen Erhebung des irdischen Gesammtseins zu Gott zugesagte Gegenwart Gottes auf Erden (2. B. M. 25, 8.), beruht offenbar auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der höheren Dignität, auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn das ganze Gottesgesetz auf den drei Fundamenten des Rechts und der Liebe des socialen, und der Sittenheiligung des individuellen Menschen beruht, so steht und fällt das ganze Gesetz mit dem Bewußtsein und der Anerkennung oder der Verneinung und Läugnung der höheren Dignität, der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Auf der Anerkennung der Gottebenbildlichkeit des Nebenmenschen beruht das Recht, auf dem Selbstbewußtsein der eigenen Gottebenbildlichkeit die Sittenheiligung und die Liebe. Ist der Mensch nur thierebenbildlich, nur ein physisches Wesen wie alle Lebendigen neben ihm in der Schöpfung, so sind Gewalt und Selbstsucht und Triebbefriedigung auch für ihn die einzigen Lebensmotoren, so kann von Recht und Liebe und Sittenheiligung keine Rede sein, so ist טומאה, „physische Gebundenheit", „Unfreiheit" mit allen Consequenzen der Gewalt und der Entartung das ausschließliche Gepräge der Erd- und Menschenwelt, so ist es das Thier-Ideal, dem in Haus und Staat des Menschen- und Völkerlebens die Idol-Huldigung gezollt wird, so ist für Gott, den in Recht und Liebe und Sittenheiligkeit zu bekennenden Einen Einzigen, keine Stätte auf Erden.

Gleichgültigkeit der Gesammtheit gegen unschuldig vergossenes Menschenblut erkennt aber das Gesetz als die offenbarste Leugnung dieses Fundamentalgrundgesetzes von der Göttlichkeit des Menschenwesens, als thatsächlichste Proclamirung der טומאה als Princip

הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא־יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ־בָּהּ כִּי־אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ׃

vergossen worden keine Sühne, wenn nicht mit dem Blute Dessen, der es vergossen.

---

aber der Zweig bringt keine Blüthe und keine Frucht, es ist die äußere Frucht-Erscheinung, aber die Frucht enthält nichts von dem edeln Saft eines segensreichen Innern. Wenn nun das Land zum „Heuchler" wird, so ist dies, wie man sieht, die buchstäblichste „חנופה". Es ist noch derselbe Boden, der unter Gottes Thau und Sonnenstrahl die reichste Fülle des Fruchtsegens zu tragen bestimmt ist; allein Boden, Thau und Sonnenstrahl täuschen, kein Segenskeim treibt aus dem Innern zum Leben und zur Freude der Menschen, und was davon treibt, ist wiederum Täuschung, es wohnt kein Segen in dem Mark und Saft der Triebe und Pflanzen. Es heißt nun: ולא תחניפו את הארץ, wenn ihr vorsätzlichen Mord und unvorsätzliche Tödtung eines Menschen duldet, so macht ihr das Land, אשר אתם בה, in welchem ihr seid — (nicht blos אשר אתם יושבים בה wie V. 34.) — in welchem euer irdisches Dasein wurzelt, das in euch, das in dem Menschen sein edelstes Produkt zu erblicken hat, zum „Heuchler". Es täuscht die Erwartung, die ihr sonst von ihm zu hegen berechtigt seid, es hält den Segen, in dem es sich hinausleben sollte, zurück, „כי הדם הוא יחניף את הארץ" denn Blut, Menschenblut, ist der edelste Saft, den das Land, den die Erde zeitigt, und unschuldig vergossenes „Menschen-Blut" macht das Land zum „Heuchler". In dem zu Gott naher sittlichen Freiheit berufenen Menschen gipfelt das Ziel aller irdischen Entwickelungen und Kräfte, in jedem lebendigen Blutstropfen, der die נפש eines „Menschen" trägt und sein Hiersein vermittelt, berührt sich der Himmel und die Erde, vermählt sich das Irdische mit Göttlichem; die Menschen-Gesellschaft, der nicht jeder Blutstropfen ihrer Angehörigen heilig ist, die nicht eintritt für unschuldig vergossenes Menschenblut, verneint den Zweck, für welchen die Kräfte der Erde arbeiten, bricht die Bedingung, um welche der Boden ihres Landes ihr ist, täuscht die Erwartung, in welcher die Erde ihr ihre Kräfte bietet, wird zur „Heuchlerin" an ihrem Lande und macht hinwieder das Land zum „Heuchler" gegen sie. ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו: diese חנופה des Landes wird nur abgewendet, wenn das unschuldig vergossene Blut und der in ihm um sein Hiersein gebrachte Mensch in der ihn überlebenden Menschengesellschaft seinen Vertreter findet, und der Mörder von der Hand dieses Vertreters den Mord mit seinem durch den Mord verwirkten Hiersein büßt. Denn mit dem von seiner Hand vergossenen Blute des Brudermenschen hat sein eigenes Blut die Berechtigung verloren, hat er selbst das Hierseinsrecht eingebüßt, und das geduldete fernere Hiersein Dessen, der einen Brudermenschen mit Bewußtsein und Vorsatz gemordet, ist ein Hohn auf die höhere Dignität des gottnahen Menschenwesens überhaupt, ist ein Bruch des Vertrages, unter welchem Gott dem Menschen die Erde, unter welchem Gott Israel das Land ertheilt.

In dem Augenblicke, in welchem Gott Noa und seine Söhne die neugeschenkte Erde wieder betreten läßt, und ihnen die Pflanzen- und Thierwelt zur freien Disposition übergibt, proclamirt er mit dem: ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש וגו׳ שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם die Geltung der unantastbar höheren Dignität

31. Ihr dürft kein Lösegeld für das Leben eines Mörders nehmen der todesschuldig ist; denn er muß hingerichtet werden.

32. Und ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in seine Aufnahme-Stadt nehmen, um wieder zurückzukehren im Lande zu wohnen, bis der Priester gestorben.

33. Machet das Land in welchem ihr seid, nicht zum Heuchler; denn das Blut macht das Land zum Heuchler, und dem Lande wird für das Blut das in ihm

31. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר־הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי־מוֹת יוּמָת׃

32. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד־מוֹת הַכֹּהֵן׃

33. וְלֹא־תַחֲנִיפוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת־

---

siehe Mackoth 6, b.) — ein jeder Andere also, der als einzelner Zeuge kein Zeugniß sondern nur eine individuelle Meinung aussprechen kann, ist wohl zu hören, wenn er etwas Entlastendes, nicht aber wenn er etwas Belastendes vorbringen will, דיני נפשות הכל מלמדין זכות ואין הכל מלמדין חובה, darum heißt es: ועד אחד לא יענה בנפש למות, zur Belastung ist außer dem Richtercollegium keines Individuums Ansicht zu hören, wohl aber לזכות, zur Entlastung. Diese Cautele, daß ein Criminalgerichtshof jede für den Angeklagten sprechende Ansicht, keine aber gegen ihn sprechende außer im Schooße seiner eigenen Mitglieder anhören darf, ist für die ganze jüdische Criminaljustiz tief charakteristisch, die viel weniger sich zu hüten hat einen Schuldigen freizusprechen, als einen Unschuldigen zu verurtheilen. Siehe 2. B. M. 23, 7.

V. 31. ולא תקחו כפר וגו'. אשר הוא רשע למות: wenn er aber nach den euch vorliegenden Zeugenbeweisen und Rechtsnormen todesschuldig ist, so liegt es in keiner Weise in eurer Macht ihn vom Tode, etwa durch Ablösung in Gelde, zu befreien. Das Recht ist nicht eure Satzung, von welcher Menschen, wie sie es gesetzt, auch dispensiren können. Das Recht ist Gottes Gesetz, ihr seid nur dessen Organ und Vollstrecker. Siehe zu 3. B. M. 27, 29.

V. 32. ולא תקחו כפר לנוס וגו'. Schwerlich kann נוס etwas Anderes als Infinitiv sein. Wollte man selbst mit Raschi eine Substantivsform נוס wie שובי מלחמה (Micha 2, 8.) מולים היו (Josua 5, 5.) annehmen, so würde es doch לנום heißen müssen. Es heißt wohl: ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in die Aufnahme-Stadt nehmen, selbst nicht um nur vor dem Tode des Hohenpriesters wieder in die Heimath zurückzukehren.

V. 33. ולא תחניפו וגו'. חנף, wie dessen Bedeutung in Job und Proverbien entschieden klar ist, heißt: heucheln, also eine andere und zwar eine bessere Erscheinung äußerlich darstellen, welcher die Wirklichkeit des inneren Wesens nicht entspricht. Wer also einen Menschen zum Heuchler macht, der nimmt ihm bei unveränderter äußerer Erscheinung den innern Kern. Während ענף, der Zweig, und ענב, die Traube, das treueste und vollendetste Hinausleben des inneren Seins bedeutet, ist חנף — wie so oft bei den ע- und ח-Wurzeln — eine Negation von ענף und ענב, es ist die äußere Zweig-Erscheinung,

יִרְצַח אֶת־הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא־יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת׃

nur nach Ausspruch von Zeugen hat er den Mörder zu tödten. Ein Zeuge aber hat Nichts gegen einen Menschen zur Todesschuld auszusagen.

---

und aus deren Mitte der Gerichtshof vorkommenden Falls sich ergänzte (Sanhedrin 37, a.) — Rechtsjünger, תלמידים, wenn von ihnen Einer eine verurtheilende Ansicht äußern zu können meinte, wurde er nicht angehört, wohl aber, wenn er glaubte, eine Rechtsansicht zu Gunsten des Angeklagten vorbringen zu können. In solchem Falle war er in die Reihen der discutirenden Richter zuzulassen. Fand man seine Ansicht bewährt, so blieb er für immer in den Kreis der Richter erhoben, fand man seine Ansicht unbegründet, so blieb er doch für den Tag in der Reihe der Richter (das. 40, a. 42, a.). An der citirten Stelle werden nun zwar beide Sätze, sowohl die gänzliche Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung bei den Verhandlungen, sowie die Zulassung der Jünger mit Aeußerung einer freisprechenden Ansicht an die Worte unseres Textes geknüpft. Allein eine Interpretation unseres Textes als Quelle beider Sätze wäre ungemein schwer. Wir glauben das eigentliche Motiv für Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung בין לזכות בין לחובה in dem von ר"ש לק"ש gelehrten Grunde, משום דמחזי כנוגע בעדותן finden zu dürfen, der um so mehr für eine Aeußerung לחובה gelten dürfte. Eine jede Betheiligung der Zeugen bei der Verhandlung kann ihre Unpartheilichkeit verdächtigen. Selbst wenn sie das Wort für die Freisprechung erhüben, könnte es den Schein haben als fürchteten sie eine הזמה (siehe 5. B. M. 19, 19.), die für sie nur nach einer Verurtheilung verhängnißvoll werden könnte. Allein — so glauben wir, — in noch höherem Maaße dürfte ein verurtheilendes Wort von ihnen ihre ganze Aussage verdächtigen und sie dem Scheine unterstellen, als sei nicht ein objectives Vertreten des Factums, als vielmehr die zu erzielende Bestrafung des Angeklagten das sie leitende Motiv. Diese von ר"ש לק"ש vorgetragene Begründung ihres Ausschlusses von לזכות dürfte daher in Wahrheit das Motiv für ihre Nichtbetheiligung an den Verhandlungen überhaupt bilden, die Anknüpfung des Ausschlusses der Zeugen von der Discussion an unseren Text nur mnemotechnische אסמכתא, und dieses in Wahrheit nicht von עדים sondern von תלמידים und deren Ausschluß von Meinungsäußerung לחובה zu verstehen sein.

In der That, nachdem zum criminalrechtlichen Zeugniß mindestens zwei Zeugen gehören, ist Ein Zeuge criminalrechtlich überhaupt kein Zeuge und hat nicht im Mindesten mehr Geltung als jeder Andere. Nur als Sachverständiger könnte seine Aeußerung wie die eines jeden andern Sachverständigen von irgend einem Einfluß sein. Es wird hier nun gesagt: Nur dem Worte von Zeugen, das ist nach criminalrechtlicher Satzung: zweier Zeugen, und zwar nur als Zeugniß, als Bezeugung des Factums, ist ein Einfluß auf Verurtheilung eines Angeklagten eingeräumt, ja es bildet die alleinige Basis des Urtheils. Allein jeder Andere und selbst ein einzelner Zeuge, der eben als Einzelner kein Zeuge ist — (und es kann ja Jemand bei einem durch zwei Zeugen constatirten und zur gerichtlichen Anklage gebrachten Vorgange ebenfalls gegenwärtig gewesen sein ohne doch mit zu dem Zeugen-Paar zu gehören, noch gehören zu können,

29. Es seien euch diese Bestimmungen zum Rechtsgesetz für eure Nachkommen in allen euren Niederlassungen.
30 .Wer einen Menschen erschlägt,

29. וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׃
30. כָּל־מַכֵּה־נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים

Aemter, so wie zur Nachfolge ihrer Väter in Amt und Würde fähig, sondern auch für alle neuen Aemter und Würden wählbar, zu denen sie sich qualificiren.

V. 29. בכל מושבותיכם, סנהדרין ניהגת בארץ ובחוצה לארץ (Makoth 7, a.) So lange die Criminaljustiz im jüdischen Lande zur Verwirklichung kommt — es ist dies an die Existenz des obersten Gerichtshofs in der Steinhalle, לשכת הגזית, im Tempelheiligthum gebunden, (siehe 5. B. M. 17, 10). ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ד׳ מלמד שהמקום גורם (Aboda Sara 8, b. תוספו׳ das.) — so lange ist sie auch in den jüdischen Niederlassungen außerhalb des Landes durch Gerichtshöfe zu handhaben, deren Mitglieder, vermöge der von der Gesetzesautorität im Lande erlangten Autorisation, סמיכה, als deren Delegirte handeln.

V. 30. כל מכה נפש וגו׳ scheint, wie alles Folgende, Vorschrift für das Gericht zu sein. Es war ihm V. 12. 24. 25. die Beurtheilung, eventuelle Verurtheilung und Bestellung des גואל הדם als ersten Vollstreckers des Urtheils überwiesen. Hier wird nun ergänzt, daß nicht auf die bloße Aussage des גואל הדם, sondern לפי עדים, nach Aussage zweier Zeugen dem גואל הדם die Ermächtigung zur Tödtung des רוצח ertheilt werden dürfe. Das Subject von ירצח ist der גואל הדם, von welchem das ganze Kapitel bisher sowohl als dem Vollstrecker des Todesurtheils an dem Mörder als Demjenigen gesprochen, dem die Tödtung des zur Verweisung in eine מקלט-Stadt Verurtheilten gestattet wird wenn derselbe seinen Verweisungsort muthwillig verlassen hat. (Siehe ספרי)

ועד אחד לא יענה בנפש למות. Das Erforderniß von mindestens zwei Zeugen für ein Todesurtheil, sowie überhaupt zu einem gerichtlich zu beachtenden Zeugniß über eine Menschenthat ist ausführlich 5. B. M. 17, 6. und 19, 15. gegeben: על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד. לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר. Es wird daher Sanhedrin 34, a. das לא יענה unseres Textes nicht von der Zeugenaussage, sondern von der Betheiligung an der Discussion und den der Abstimmung vorangehenden Verhandlungen verstanden, ganz in dem Sinne wie לא תענה על רב וגו׳ 2. B. M. 23, 2. (Siehe daselbst.)

Es heißt dort nämlich: אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות מנין שאין שומעין לו ת״ל עד אחד לא יענה מנין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמוד עליו חובה מנין שאין שומעין לו ת״ל אחד לא יענה בנפש למות. Es wird damit dort die Gerichtsnorm gegeben: Zeugen haben außer ihrem Zeugniß mit keinem Worte weder belastend noch entlastend auf den Gang der Verhandlungen zu influiren. Nicht einmal eine zu Gunsten des Angeklagten sprechende Ansicht hat das Gericht von ihnen entgegenzunehmen. Dagegen Rechtsjünger — und es waren bei jeder Gerichtsverhandlung deren neun und sechzig, die in drei Reihen von je dreiundzwanzig als Auscultatoren den Verhandlungen schweigend anwohnten,

גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה׃
27. וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת־הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם׃
28. כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד־מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי־מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל־אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ׃

über das Gebiet seiner Aufnahme-Stadt, wohin er geflohen, hinausgeht,

27. und es findet ihn der Blut-Annehmer außerhalb des Gebietes seiner Aufnahme-Stadt, so darf der Blut-Annehmer den Mörder morden, es ist seinetwegen keine Blutschuld.

28. Denn in seiner Aufnahm-eStadt hat er zu bleiben, bis zum Tode des Hohenpriesters. Nach dem Tode des Hohenpriesters kehrt der Mörder zu dem Lande seines Eigenthums zurück.

כך תחומה קולט, daß nicht nur die Stadt, sondern auch das Stadtgebiet ihm Schutz gewährt, darum heißt es auch wohl nicht ומצא אתו וגו' מחוץ, אם יצא וגו' את עיר מקלטו, sondern: לעיר מקלטו, את גבול עיר מקלטו, מחוץ לגבול עיר מקלטו. Dagegen heißt es V. 28. כי בעיר מקלטו ישב, und nicht בגבול עיר מקלטו, denn sein Wohnrecht ist auf die Stadt mit Ausschluß ihres Gebietes beschränkt (das. 12, a.).

ואם יצא יצא, nur wenn er במזיד über das Stadtgebiet hinausgeht, ורצח וגו' hat der גואל הדם das Recht ihn zu tödten, אין לו דם, und auch wenn ein Anderer ihn getödtet, ist er nicht strafbar, רשות ביד גואל הדם וכל אדם אין חייבין עליו (Macoth 21, b. nach der allgemeinen Lesart). Hat er aber בשוגג das Stadtgebiet verlassen, so ist jede Tödtung desselben ein strafbarer Mord (das. 12, a.). Er unterliegt בשוגג nur der Nöthigung wieder in die מקלט-Stadt zurückzukehren, שלא יהא סופו (צאתו, במזיד נהרג בשוגג גולה (הרציחה) חמור מתחלתו (מחוץ לתחום) (das.).

V. 28. כי בעיר מקלטו ישב. Macoth 12, b. wird an dieser wiederholten Beschränkung seines Aufenthaltes auf die Stadt, die ihn einmal schützend aufgenommen, zugleich der Satz gelehrt, daß, wenn er in seiner מקלט-Stadt wiederum einen unvorsätzlichen Mord begeht, er nicht in eine andere מקלט-Stadt zu fliehen hat, sondern innerhalb der Stadt, die einmal sein מקלט, die ihn „festhaltende Umgränzung" geworden, משכונה לשכונה, von einem Stadtviertel in das andere verwiesen wird und fortan auf diesen Stadttheil beschränkt bleibt. בעיר מקלטו ישב עיר שקלטתו כבר das.

אל ארץ אחזתו, לארץ אחזתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו, d. h. לא היה חוזר לשררה שהיה בה, er kehrt zu seinem heimathlichen Besitzthum zurück, nicht aber zu der socialen Stellung und amtlichen Würde, die er etwa früher in seiner Heimath inne gehabt, selbst wenn diese nicht eine persönliche Errungenschaft, sondern eine bereits in seiner Familie herabgeerbte gewesen war (Macoth 13, a.) Siehe 2. B. M. 29, 30. 5. B. M. 17, 20.) Vgl 3. B. M. 25, 41.). ריטב"א zu Macoth das. bemerkt, wie dieser Verlust früher besessener Ehren und Aemter nur dem in die Heimath zurückkehrenden unvorsätzlichen Mörder eigenthümlich ist. Alle andere Gesetzübertreter, sobald sie ihr Verbrechen gebüßt und sich gebessert, sind nicht nur zum Wiedereintritt in früher von ihnen besessene Würden und

עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר־נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד־מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר־מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ׃
26. וְאִם־יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת־

meinde wieder zu seiner Aufnahme-Stadt, wohin er geflohen war, zurückbringen, und dort hat er zu bleiben, bis der Hohepriester stirbt, den er mit dem heiligen Oele gesalbt hat.
26. Wenn gleichwohl der Mörder

Die Frage: ob במיתת כולן הוא חוזר או במיתת אחד מהן, ob, wenn mehrere, in dieser Beziehung gleichberechtigte כהנים גדולים, z. B. ein כה״ג und ein עבר ממשיחו da sind, schon der Tod eines derselben, oder erst der Tod beider, die Heimkehr gestatten, ist das. b. nicht ganz entschieden.

(Das sonstige Verhältniß eines כהן המשיח zu einem מרובה בגדים, sowie des כהן משמש zu dem כהן שעבר ist Horioth 11, b. also angesprochen: אין בין כהן המשיח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות (3. B. M. 4, 3.), ואין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים (3. B. M. 16, 3.) ועשירית האיפה (das. 6, 13.) זה וזה שוים בעבודת יום הכפורים ומצווים על הבתולה (3. B. M. 21, 14.) ואסורים על האלמנה (das. 7.) ואינם מטמאין בקרוביהם ולא פורעים ולא פורמים (das. 10, 11.) ומחזירין הרוצח.)

Es hat aber nur der Tod des כה״ג die heimbringende Kraft, der im Momente des Urtheilschlusses, גמר דין, כהן גדול war. Es heißt אשר משח אותו בשמן הקדש, den er, der Angeklagte noch mitgesalbt hatte, d. h. wenn wir es recht verstehen, der gesalbt wurde, während er, der Angeklagte, noch zu der nationalen Gesammtheit gehörte, in deren Namen jeder Hohepriester ernannt wird, als er noch nicht durch seine Verurtheilung aus der nationalen Gesammtheit verwiesen war, שנמשח בימיו (Makkoth 11, b.). Stirbt der כה״ג nach seiner Verurtheilung, so ist er von der Verweisung frei. Stirbt der כה״ג vor der Verurtheilung und seine Verurtheilung erfolgt erst nach der Ernennung eines andern, so kehrt er mit dem Tode dieses zweiten zurück. Erfolgt seine Verurtheilung ohne Vorhandensein eines כה״ג, ebenso wer einen כה״ג getödtet hat, oder ein כה״ג, der eine unvorsätzliche Tödtung begangen, kehrt nie aus der Verweisung zurück. (Nach תוספ׳ Sanhedrin 18, b. ד״ה אינו יוצא wären jedoch diese beiden letzten Fälle ההורג כה״ג או כה״ג שהרג nur wenn vor seiner Verurtheilung kein anderer ernannt worden, und wäre somit in dieser Beziehung zwischen כה״ג und einem Anderen kein Unterschied. So auch רמב״ם הל׳ רוצח VII, 10.) — אשר נס שמה וישב בה. Vor Beendigung seiner Verweisungszeit darf er unter keiner Bedingung und zu keinem Zweck, selbst nicht zu einem Mizwa-Zwecke, selbst nicht im höchsten Interesse der Gesammtheit seine מקלט-Stadt verlassen, אינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות ואפילו ישראל צריכין לו. Auch nach seinem Tode wird er dort begraben. Ja, selbst wenn er nach der Verurtheilung noch in der Heimath gestorben, wird seine Leiche nach der מקלט-Stadt gebracht, das Grab gehört mit zu dem ihm dort angewiesenen Wohnen, und erst nach dem Tode des כה״ג können seine Gebeine in das Grab seiner Heimath überführt werden, שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו (Makkoth 11, b.).

V. 26. 27. ואם יצא יצא וגו׳ ורצח וגו׳. Makkoth 11, b. heißt es: כשם שהעיר קולטת

24. so richtet die Gemeinde zwischen dem Schläger und dem Blut-Annehmer auf Grund dieser Rechtsordnungen,

25. und es rettet die Gemeinde den Mörder aus der Hand des Blut-Annehmers, und es läßt ihn die Ge-

24. וְשָֽׁפְטוּ֙ הָֽעֵדָ֔ה בֵּ֚ין הַמַּכֶּ֔ה וּבֵ֖ין גֹּאֵ֣ל הַדָּ֑ם עַ֥ל הַמִּשְׁפָּטִ֖ים הָאֵֽלֶּה׃

25. וְהִצִּ֨ילוּ הָֽעֵדָ֜ה אֶת־הָרֹצֵ֗חַ מִיַּד֮ גֹּאֵ֣ל הַדָּם֒ וְהֵשִׁ֤יבוּ אֹתוֹ֙ הָֽעֵדָ֔ה אֶל־

---

stehenden getödtet. זה הכלל כל שבדרך ירידתו גולה ושלא בדרך ירידתו אינו גולה (Maccoth 7, b.).

V. 24. 25. וישפטו העדה וגו' והצילו העדה וגו'. Wir haben bereits zu V. 12. bemerkt, wie die freisprechende Tendenz ein wesentliches Attribut der jüdischen Criminalgerichte bildet. Schon in ihrer Zusammensetzung findet dies seinen Ausdruck. Das höchste Tribunal, סנהדרי גדולה, bestand aus einundsiebzig Gliedern, die in jeder größern Stadt einzusetzenden kleineren Criminalgerichtshöfe aus dreiundzwanzig, und wird Sanhedrin 2, a. diese Zahl auf unsere Stelle zurückgeführt: ושפטו העדה, והצילו העדה, es müssen sich innerhalb eines Criminalgerichtshofes eine עדה שופטת ועדה מצלת bei jedem Criminalfall bilden, d. h. die Schuld wie die Unschuld durch ein Zehnmännercollegium, עדה, vertreten sein können. Es giebt dies die Minimalzahl von zwanzig, und, damit ein Majoritätsausschlag möglich sei, der bei Criminalfällen, wenn verurtheilend, mindestens aus zwei Stimmen bestehen muß — siehe 2. B. M. 23, 2. — so mußte das Collegium aus mindestens drei und zwanzig bestehen. Diese freisprechende Tendenz ist auch der ganzen criminalgerichtlichen Procedur aufgeprägt. Ein Gerichtshof, bei dessen Verhandlungen sich einstimmige Verurtheilung gezeigt, שראו כולן לחובה, hat den Angeklagten freizusprechen. (Sanhedrin 17, a.) Ein Mitglied des Gerichtshofes, das bei einer criminalrechtlichen Verhandlung eine verurtheilende Ansicht geäußert, kann während der Verhandlung zur Vertretung der freisprechenden Ansicht übergehen, nicht aber von freisprechender zur verurtheilenden. Bei der Schlußabstimmung, גמר דין, hat er freilich seiner schließlichen Ansicht gemäß zu votiren (das. 32, a. Siehe auch 2. B. M. 23, 7.).

על המשפטים האלה: auf Grund dieser Rechtsordnungen, ob er zu gerichtlichem Tode, zur Verweisung in die מקלט-Städte zu verurtheilen, oder frei zu sprechen ist.

V. 25. והצילו וגו' והשיבו וגו'. Wenn er zur Verweisung in eine מקלט-Stadt verurtheilt wird, so sorgt das Gericht für seine Rückkehr dorthin, und giebt ihm Begleitung auf dem Wege mit. (Maccoth 10, b.) וישב בה עד מות וגו'. So auch V. 28. עד מות כהן גדול„ "ואחרי מות הכהן הגדול ישוב und הכהן הגדול, dadurch ist der Begriff hinsichtlich der heimbringenden Kraft seines Todes erweitert: אחד משוח בשמן המשחה ואחד המרובה בבגדים ואחד שעבר ממשיחתו מחזירין את הרוצח (das. 11, a.), daß ein durch Salbung oder ein in Ermangelung derselben nur durch Anziehen der hohenpriesterlichen Kleider (2. B. M. S. 485. 3. B. M. S. 403.) zum כהן גדול Geweihter, oder ein bei Erkrankung des כהן גדול zu dessen Stellvertreter ernannt Gewesener und nach Genesung des כה"ג wieder Zurückgetretener (עבר ממשיחתו), in dieser Beziehung ganz gleich stehen. (Siehe ריטב"א Maccoth das. das Problem nachgewiesen, wie alle drei Arten כה"ג gleichzeitig sein können).

מוֹת־יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת־הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ־בוֹ׃

storben, so muß der Schläger hingerichtet werden, er ist ein Mörder; der Blut-Annehmer darf den Mörder tödten, wo er ihn trifft.

22. וְאִם־בְּפֶתַע בְּלֹא־אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ־הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל־כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה׃

22. Wenn er aber in Unvorsichtigkeit, ohne Feindschaft ihn hinabgestoßen hat, oder hat irgend ein Geräthe ohne Nachstellung auf ihn geworfen,

23. אוֹ בְכָל־אֶבֶן אֲשֶׁר־יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא־אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ׃

23. oder mit irgend einem Stein, durch welchen er sterben kann, ohne ihn zu sehen warf er ihn auf ihn so daß er gestorben, er ist ihm aber nicht feind und will keineswegs sein Unglück:

חטב עץ Bäume dem Walde durch Fällen entreißen. עטף: sich durch Verhüllung isoliren. בצדיה. צדה Siehe 2. B. M. 21, 13.

V. 22. ואם בפתע Siehe K. 6, 9. ואם בפתע פרט לקרן זוית (Maccoth 16, b.). Es muß im Momente der tödtenden Bewegung der Getroffene in einer solchen Richtung sich befunden haben, daß der Thäter בפתע, nur aus Gedankenlosigkeit von der Begegnung überrascht worden. Ging er aber z. B. von West nach Ost, also mit dem Gesichte nach Osten an einer Straßeneinbiegung vorüber, in dem Momente, in welchem der Getroffene mit dem Gesichte nach Norden hervortrat, so daß wohl der Getroffene den Thäter sehen, nicht aber von ihm gesehen werden konnte, so ist der Thäter אנוס und frei von גלות. (Siehe ריטב"א z. St.). בלא איבה: פרט לשונא, es waltet bei dem שונא die Präsumtion einer solchen Fahrlässigkeit vor, die nahe an מזיד streift. בלא צדיה: da צדיה V. 19. ganz entschieden die beabsichtigte Tödtung, das bewußte Zielen auf den Getödteten ausdrückt, so kann hier בלא צדיה eben nur dies bewußte Zielen auf den Getroffenen ausschließen, und wenn es Maccoth 7, b. heißt: בלא צדיה פרט למתכוין לצד זה והלכה לה לצד אחר, daß damit der Fall ausgeschlossen ist, wenn die Absicht war den Stein nach einer ganz andern Seite zu werfen, er aber durch einen nicht vorherzusehenden Umstand nach der entgegengesetzten Seite geflogen, so kann dieses Abweichen von der beabsichtigten Richtung nicht in dem Begriff צדיה liegen. Vielmehr dürfte dieser Fall durch den Ausdruck בלא צדיה nur also sich verneinen, daß der Text sagt: es fehlt nur die Absicht, das Zielen. Allein, wenn nicht nur diese Absicht fehlt, sondern es die Absicht war den Stein in eine ganz andere Richtung zu werfen, so tritt nicht einmal גלות ein, er ist קרוב לאונס und der Thäter ist ganz frei.

V. 23. ויפל עליו: עד שיפול דרך נפילה, es ist als eine גלות verschuldende Unvorsichtigkeit nur dann zu behandeln, wenn der tödtende Gegenstand von ihm abwärts gerichtet war, nicht aber wenn er von ihm aufwärts geführt gegen seinen Willen abwärts flog. Ebenso wohl, wenn er von einer Leiter abwärts steigend auf einen Untenstehenden gefallen, nicht aber, wenn er beim Hinaufsteigen hinunter gefallen und im Fall den Unten-

הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃
18. אוֹ בִּכְלִי עֵץ־יָד אֲשֶׁר־יָמוּת בּוֹ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃
19. גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת־הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ־בוֹ הוּא יְמִתֶנּוּ׃
20. וְאִם־בְּשִׂנְאָה יֶהְדֳּפֶנּוּ אוֹ־הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת׃
21. אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת

Einen geschlagen so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

18. Oder es hat Jemand mit einem hölzernen Hand-Geräthe, durch welches er sterben kann, Einen geschlagen, so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

19. Der Blut-Annehmer, der hat den Mörder zu tödten; wo er ihn trifft, darf er ihn tödten.

20. Auch wenn er ihn aus Haß hinabstößt oder hat etwas mit Nachstellung auf ihn geworfen, so daß er gestorben,

21. oder hat ihn in Feindschaft mit der Hand so geschlagen, daß er ge-

---

der erfolgte Tod darauf zurückgeführt werden kann, und endlich heißt es überall הכהו וימות, es muß nach sachkundiger Ansicht der Tod in Folge des Schlages eingetroffen sein; dann ist er ein רצח, ein „Mörder", und מות יומת הרצח, und es ist sein Tod durch Menschenhand zu bewirken.

V. 19. גואל הדם וגו' בפגעו בו וגו'. Es scheint hiemit ein Zwiefaches gesagt zu sein. Hat das Gericht nach dem Vorangehenden V. 16—18. den Mörder des Todes schuldig erkannt, so hat in erster Linie der גואל הדם den gerichtlichen Tod an ihm zu vollziehen, ja, wie bereits V. 12. bemerkt, ist kein Verwandter als גואל da, so hat das Gericht einen גואל הדם zur Vollziehung des Urtheils zu ernennen (Sanhedrin 45, b.). Ferner aber בפגעו בו וגו', wenn das Gericht die Vollziehung unterläßt oder er sich derselben entzieht, so ist der גואל הדם berechtigt, wo er ihn trifft, selbst innerhalb der ערי המקלט, das gefällte Urtheil an ihm zu vollstrecken.

20. 21. ואם בשנאה וגו'. Bei den in V. 16—18 angeführten Tödtungen mit einem Werkzeug lassen sich die Merkmale, die einen Todtschlag als Mord qualificiren, mit größerer Klarheit präcisiren. Darum standen diese voran. Hieran schließen sich nun die Sätze: אם בשנאה u. s. w. או באיבה u. s. w. und sagen damit, daß auch bei jeder andern Tödtungsart dieselben Momente der Kraft, des Mittels und des Erfolges zur Entscheidung der Frage ermittelt werden müssen, ob der Tod als direkte Wirkung der That des Thäters zu beurtheilen sei. Siehe Sanhedrin 76, a. f. — ואם וגו' יהדפנו או השליך עליו. Es ist einerlei ob er den Menschen auf das tödtende Medium oder das tödtende Medium auf den Menschen wirft. הדף verwandt mit ערף, חטב, חטף, עטף Grdbed: übrig sein, die in ערף einfach hervortritt, davon הדף: als irgendwo übrig, dort nicht hingehörig, fortstoßen. חטף: Etwas, als da, wo es sich befindet, nicht hingehörig, zu sich fortreißen.

14. Drei der Städte gebet ihr diesseits des Jardens, und drei der Städte gebet ihr im Lande Kenaan; Aufnahme-Städte sollen sie sein.

15. Für Jisrael's Söhne und für den aus der Fremde Eingetretenen und den Beisassen in ihrer Mitte sollen diese sechs Städte zur Aufnahme dienen, daß dorthin jeder fliehe, der einen Todtschlag in Absichtslosigkeit begangen.

18. Hat Jemand mit einem eisernen Geräthe Einen geschlagen, so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

14. אֵת ׀ שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וְאֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה׃

15. לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ־הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט לָנוּס שָׁמָּה כָּל־מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה׃

16. וְאִם־בִּכְלִי בַרְזֶל ׀ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃

17. וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר־יָמוּת בָּהּ

17. Hat Jemand mit einem Hand-Stein, durch welchen er sterben kann,

---

bestimmt sind. Die מקלט-Institution muß gleichzeitig überall im ganzen jüdischen Gebiete in Kraft treten. (Makkoth 9, b.). תהיינה לכם Siehe V. 11.

V. 14. ערי מקלט תהיינה, bei ihnen steht die מקלט-Bestimmung voran, während bei den übrigen Levitenstädten der מקלט-Charakter nur secundär ist. (Siehe V. 6.).

V. 16. ואם בכלי ברזל u. s. w. Von V. 16—21. folgen erst Bestimmungen über die Modalitäten, die den vorsätzlichen Mord zur gerichtlichen Ahndung qualificiren. Außer den durch Zeugen und vorgängige Warnung, עדים והתראה (Kap. 15, 33.), zu constatirenden subjectiven Merkmalen des Bewußtseins und Vorsatzes, kommen noch die objectiven Umstände, die von dem Thäter in Bewegung gesetzten oder zu seinem Zwecke benutzten tödtenden Mittel in Betracht, ob sie zu dem erfolgten Tode in solchem Verhältniß stehen, daß nach menschlicher Schätzung der Tod als direkte Wirkung der Handlung des Thäters zu beurtheilen sei. Es ist dabei Größe, Stoff und Beschaffenheit des Werkzeugs, die dabei angewandte Kraft des Thäters, die bedrohte und getroffene Stelle, die körperliche Constitution des Getödteten 2c vom Gerichte in Erwägung zu ziehen, wie alle diese Erwägungen in unserem Texte angedeutet sind. Es werden die verschiedenen Stoffe ברזל, אבן, עץ genannt, bei אבן und עץ steht die Beifügung יד : אבן יד, כלי עץ יד, d. h. ein zu handhabender Stein, ein zu handhabendes hölzernes Geräth, und ist damit sowohl eine hinreichende Größe vorausgesetzt, als auch auf Schätzung der Kraft hingewiesen, die das Mittel in Bewegung gesetzt. Bei ברזל fehlt diese Beifügung weil nach Sanhedrin 76, b. auch die kleinste Verwundung durch Eisen tödtlich werden kann (Siehe היספ' das.). Darum steht auch beim Stein und dem hölzernen Geräthe: אשר ימות בו, es müssen Mittel und Schlag solche gewesen sein, daß er dadurch hat sterben können, daß

12. וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד־עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט׃

13. וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתֵּנוּ שֵׁשׁ־עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם׃

12 Die Städte sollen euch zur Aufnahme dienen vor dem Annehmer, und nicht sterbe der Mörder bevor er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden.

13. Die Städte, die ihr hergeben sollt, sollen sechs Aufnahme-Städte euch sein.

V. 12. מגאל. גאל (Siehe 2. B. M. S. 58.). גואל ist hier derjenige, der für den getödteten Menschen auftritt und die Ahndung des Geschehenen an dem Thäter zur Geltung bringt. Es ist dies in der Regel ein Verwandter des Getödteten. Es ist aber dieses Auftreten des גואל so wenig als sogenannte „Blutrache" zu begreifen, daß, nach Sanhedrin 45, b., wenn kein Verwandter da ist, das Gericht einen גואל bestellt. אם אין לו גואל ב"ד מעמידין לו גואל (Nach רש"י das. ד"ה גואל הדם wäre dies selbst bei הורג בשגג. רמב"ן in ס"מ im Anhange zu מ"ע ס' י"ג widerlegt jedoch diese Ansicht und erklärt den Satz nur bei הורג במזיד).

ולא ימות הרצח וגו', dadurch daß einmal ein Jeder, der einen Menschen getödtet, dorthin fliehen kann, ist dem vorgebeugt, daß keiner wiedergetödtet werde, bevor er vor Gericht gestanden und das Gericht über den Fall entschieden hat, ob er der gerichtlichen Hinrichtung, ob der Verweisung in eine מקלט-Stadt zum Schutze vor dem גואל הדם schuldig geworden oder gänzlich frei zu sprechen sei. So lehrt die Mischna zu V. 24. 25. Maccoth 9, a. בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין ומביאין אותו משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו ושלא נתחייב מיתה פטרוהו מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. Maccoth 12, a. wird an unserem Satze allgemein die Norm gelehrt, daß selbst bei positivster Gewißheit von der Schuld, wenn z. B. ein Mord in Gegenwart des Gerichtes geschehen, der Mörder nicht ohne vorgängige gehörige gerichtliche Procedur hingerichtet werden dürfe. מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט עד שיעמוד בב"ד אחר, und zwar, wie es hier heißt, muß die gerichtliche Procedur durch andere Richter vorgenommen werden, die nicht bei dem Vorgang gegenwärtig waren. Die gegenwärtig Gewesenen können nur als Zeugen und nicht als Richter fungiren, weil, wie Rosch Haschana 26, a. mit Hinweis auf V. 24. und 25. (siehe das.) gelehrt wird, bei דיני נפשות kein עד הרואה נעשה דין, wer bei dem Vorgang als Zeuge gegenwärtig gewesen, nicht Richter in der Sache werden kann, weil die Aufgabe des Gerichts die möglichste Freisprechung ist, und כיון דחזיוה דקטל נפשא לא מצי הזו ליה זכותא, der Eindruck des gesehenen Vorganges bei ihm nicht hinreichende Unbefangenheit voraussetzen läßt, dem Thatbestand freisprechende Seiten abzugewinnen.

העדה ist das Gericht als Repräsentant der von Gott mit Handhabung seines Rechts betrauten Gesammtheit.

V. 13. והערים וגו' שש ערי מקלט תהיינה. Auch die transjordanischen bereits von Moses bestimmten drei Städte treten nicht früher in Kraft, bis auch die drei im Lande

מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה׃

dorthin fliehe ein Mörder, der einen Todtschlag in Absichtslosigkeit begangen.

Im Munde unserer חז״ל wird überhaupt die gleiche Theilung eines gegebenen ganzen Quantums unter Mehreren שלש genannt, z. B. משלשין בממון ואין משלשין במכות (Maccoth 5, a. Siehe jedoch Raschi das. 3, a.)

קלט ,ערי מקלט kommt in תנ״ך nur als מקלט in diesem Zusammenhange vor und sonst noch שרוע וקלוט, wo es die ungespalten zusammengewachsene Klaue bedeutet. Im Munde der חז״ל kommt קלט als das Aufnehmen eines fremden Stoffes zur bleibenden Vereinigung, z. B. bei Farben und beim Pfropfreis (Sabbath 17, b. Schebiith II, 6.), obgleich es auch zum Ausdruck für eine vorübergehende Aufnahme vorkommt: קלוטה כמי שהונחה דמיא (Sabbath 4, a.). Lautverwandt erscheint es mit גלד, wovon גלד die Haut (Job 16, 15.), also die organisch den Leib umschließende Hülle, daher rabbinisch גלדאי, Gerber. Auch der zusammenziehende, starr machende Frost heißt גליד. Nach allem diesem scheint קלט in מקלט die bleibende festhaltende Aufnahme zu bedeuten. Vielleicht bezeichnet auch das lautverwandte ילד das Hineinsetzen in die Erdwelt als die fortan den Neugeborenen bleibend aufnehmende Umgebung, und das Verweisen des unvorsätzlichen Mörders in die מקלט=Stadt, ist gleichsam eine zweite beschränkendere Geburt; die מקלט=Stadt ist fortan die ganze Welt des dahin Verwiesenen.

Daher auch im folgenden Verse והיו לכם הערים למקלט, לכם: לכל צרכיכם (Maccoth 13, a.). Die Aufnahms=Stadt soll in der That die kleine Welt des dahin verwiesenen sein. Er soll darin allen seinen Bedürfnissen vorgesorgt finden. ונס אל אחת הערים האלה וחי, heißt es 5. B. M. 19, 5. עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא, sorge dafür, daß er dort ein „Leben" finde. Die Städte selbst sollen von mittlerer Größe, nach הל׳ רוצח מל״מ VIII, 8. keine unmauerte, mit Wasser und Märkten für Lebensmittel versehen sein. Bei Förderung von Niederlassungen daselbst hat man darauf zu sehen, daß von allen nationalen Kategorien, כהנים לוים וישראלים, sich dort niederlassen, ja selbst für die geistigen Bedürfnisse der dahin Verwiesenen ist in dem Grade zu sorgen, daß einem dorthin verwiesenen Schüler der Wissenschaft sein Lehrer, und in gleichem Falle dem Lehrer die Schüler nachzufolgen haben (das. 10, a.). Es bildet also in der That eine מקלט=Stadt eine ausreichende Welt im Kleinen.

מכה נפש בשגגה. Es ist bereits zu 2. B. M. 21, 13. der Begriff שגגה für die unvorsätzliche Tödtung dahin präcisirt worden, daß, um unter den Schutz und die Pflicht der עיר מקלט= Zuflucht zu fallen, das Geschehene ebenso weit von מזיד als von אונס, von grober Fahrlässigkeit wie von völlig unberechenbarem Zutreffen, fern sein muß, und nur eine solche Tödtung שגגה=Flucht nach עיר מקלט dictirt, bei welcher der eingetretene Fall zwar in der Regel nicht vorauszusetzen, jedoch bei einiger ernsten Vorsicht als immerhin möglich hätte vorschweben müssen. (Siehe das.). בשגגה: מכלל דהוי ליה ידיעה (B. K. 26, b.). Der wiederholte Ausdruck בשגגה schließt den Fall aus wenn das Vorhandensein des Leben gefährdenden Gegenstandes dem Thäter nie zum Bewußtsein gekommen war, z. B. היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה.

ששי (שביעי). 9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־
מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן
אַרְצָה כְּנָעַן׃
11. וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי

9. **Gott** sprach zu Mosche:

10. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr den Jarden überschreitet zum Lande Kenaan hin,

11. so sollt ihr euch in entgegenkommender Lage Städte bestimmen, Aufnahme-Städte sollen sie euch sein;

---

sprochenen Absicht des schutzsuchenden Aufenthalts betritt, während die sechs eigentlichen מקלט-Städte ihm diesen Schutz gewähren, selbst wenn er sich nur zufällig in ihnen befindet, ja selbst wenn er von ihrer schützenden Kraft gar kein Bewußtsein hat. (Maccoth 10, a. 13, a.).

V. 10. כי אתם עוברים וגו׳. Das Land des göttlichen Gesetzes ist um der Menschen willen da. Sein höchstes Produkt, Ziel und **Zweck** des ganzen ihm zugewandten Gottessegens ist jede von ihm genährte, der Verwirklichung des Gottesgesetzes durch seine Mittel geweihte Menschenseele. Das Land wird Allen nur unter der Bedingung der unantastbaren Heiligachtung einer jeden dem Gesetze heiligen Menschenseele gegeben. Ein Tropfen unschuldig vergossenes, unbeachtet gebliebenes Blut löst eine Masche an dem Band, das das Land mit der Nation und beide mit Gott verknüpft. (Siehe V. 33. 34.) Dieser Heiligachtung des Menschenlebens soll sofort bei der Besitznahme des Landes Ausdruck und in der Vertheilung des Landes selbst die Gesetzesinstitution geschaffen werden, auf welche bereits in den Grundzügen der socialen Rechtsordnungen (2. B. M. 21, 13.) hingewiesen ist.

V. 11. והקריתם לכם וגו׳, ihr sollt euch Städte in solcher Lage bestimmen, daß sie sich, ungesucht, von selbst dem Flüchtigen darbieten. (Siehe zu 1. B. M. 24, 12,)

Dieses והקריתם לכם wird 5. B. M. 19, 3. näher also präcisirt: תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך וגו׳, die Wege dahin sollen immer in gutem, von allem Hinderniß freien Zustande erhalten, nach Maccoth 10, b. mit Wegweisern versehen, und die Städte in gleichen Distanzen von einander entfernt sein. Die drei transjordanischen (5. B. M. 4, 48.) lagen nicht nur den diesseitigen ganz parallel: Hebron in Juda Bezer in der Wüste, Sichem am Gebirge Efrajim Ramoth in Gilead, Kedesch im Gebirge Naftali Golan in Baschan gegenüber, sondern es war auch von der Südgränze bis Hebron genau so weit wie von Hebron nach Sichem, von Hebron nach Sichem wie von Sichem nach Kadesch, von Sichem nach Kadesch genau so weit wie von Kadesch zur Nordgränze. Es war also von den beiden Gränzen bis zur ersten Stadt genau so weit, wie von dieser zu der nächstliegenden.

Es waren also drei gleiche Distanzen gegeben: die Entfernung von den Gränzen und die Entfernung von der ersten Stadt zur zweiten und von der zweiten zur dritten. Oder durch Fixirung dreier gleich von einander entfernt liegenden Punkte in der Mitte wird das Land in vier gleiche Theile getheilt. Diese gleiche Theilung nennt der Text שלש.

der Stadt die Ostseite zweitausend Ellen, die Südseite zweitausend Ellen, die Westseite zweitausend Ellen, die Nordseite zweitausend Ellen und die Stadt in der Mitte; dies werde ihnen zu Weichbilden der Städte.

6. Und die Städte die ihr den Leviten geben sollt, sind zuerst die sechs Aufnahm-Städte, die ihr bestimmen sollt, daß dahin der Mörder fliehe; und zu ihnen gebet ihr noch zwei und vierzig Städte.

7. All die Städte, die ihr den Leviten gebet: achtundvierzig Städte, sie und ihre Weichbilde.

8. Die Städte, die ihr von dem Besitze der Söhne Jisrael's gebet, sollt ihr von den größeren mehr und von den kleineren weniger sein lassen. Jeder nach Verhältniß seines Erbes, das ihnen zu Theil wird, gebe er von seinen Städten den Leviten.

קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת־פְּאַת־נֶגֶב
אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת־פְּאַת־יָם
אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן
אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה
יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים׃

6. וְאֵת הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם
אֵת שֵׁשׁ־עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּתְּנוּ
לָנֻס שָׁמָּה הָרֹצֵחַ וַעֲלֵיהֶם תִּתְּנוּ
אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר׃

7. כָּל־הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם
אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנֶה עִיר אֶתְהֶן וְאֶת־
מִגְרְשֵׁיהֶן׃

8. וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ מֵאֲחֻזַּת
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הָרַב תַּרְבּוּ וּמֵאֵת
הַמְעַט תַּמְעִיטוּ אִישׁ כְּפִי נַחֲלָתוֹ
אֲשֶׁר יִנְחָלוּ יִתֵּן מֵעָרָיו לַלְוִיִּם׃ פ

Jenseits dieses מגרש waren der Stadt noch tausend Ellen zugetheilt, die zu שדות וכרמים verwendbar waren. (Siehe zu 3. B. M. 25, 34.). Im Ganzen waren daher zweitausend Ellen nach jeder Seite hin der Stadt zuzumessen. Im weitern Sinne heißt dieser ganze Raum מגרש.

V. 6. ואת הערים וגו' את שש ערי מקלט וגו'. Diese wiederholte Accusativ-Construktion soll wohl sagen, daß die sechs zuerst zu ערי מקלט bestimmten Städte — V. 13 — zugleich den Leviten übergeben werden sollen. In erster Linie bleiben sie jedoch ערי מקלט, so daß die dorthin sich flüchtenden unabsichtlichen Todtschläger den Leviten für ihren Aufenthalt keinerlei Abgaben zu zahlen hatten (Macoth 13, a.) Nach Raschi (daf.) scheint ihnen sogar unentgeltliche Wohnung haben gewährt werden müssen. ועליהם תתנו וגו'. Außer diesen sechs ערי מקלט wurden noch zwei und vierzig Städte den Leviten gegeben. Durch dieses ועליהם ist diesen zwei und vierzig Städten secundär auch das מקלט-Recht ertheilt. Allein ihre nächste Bestimmung ist: Levitenstadt zu sein. Daraus fließt ein zweifacher Unterschied zwischen ihnen und den sechs eigentlichen מקלט-Städten. Wenn in ihnen ein unabsichtlicher Todtschläger seinen Aufenthalt nimmt, so hat er dafür Abgaben zu tragen, und ferner gewähren sie ihm nur Schutz, wenn er sie mit der ausge-

לה חמישי 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃
2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ
לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים
לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם
תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם׃
3. וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת
וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם
וּלְכֹל חַיָּתָם׃
4. וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ
לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף
אַמָּה סָבִיב׃
5. וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת־פְּאַת־

Kap. 35, 1. Gott sprach zu Mosche in den Ebenen Moab's am Jarden vor Jerecho:

2. Verpflichte Jisrael's Söhne, daß sie den Leviten von dem Erbe ihres Besitzes Städte zum Wohnen geben; und ein Weichbild zu den Städten gebt ihr den Leviten zu ihrer Umgegend.

3. Die Städte seien ihnen zum Wohnen, und ihre Weichbilde seien für ihr Vieh, für ihre bewegliche Habe und für all ihren Lebensbedarf.

4. Die Weichbilde der Städte, die ihr den Leviten gebet, seien von der Stadtmauer und dem Außenraum tausend Ellen im Umkreis.

5. Ihr messet aber von außerhalb

Erwägen wir, daß Juda's und Benjamin's Gebiet als nächste Peripherie des auf ihrem Boden zu errichtenden Gottesheiligthums gedacht werden konnte, und daß Simeon's Gebiet eigentlich nur eine Enclave von Juda bildet: so mochte es an die Hand gegeben erscheinen, dem Gedanken an die im Heiligthume repräsentirte Gottes- und seines Gesetzes-Herrschaft gegenüber keines Andern in der Beziehung seiner Herrscherwürde zu gedenken.

Kap. 35, 2. ומגרש לערים. Siehe 3. B. M. 25, 24. סביבתיהם. Da עיר feminin. ist, so kann sich סביבתיהם nur auf לוים beziehen. Das Weichbild wird den Städten beigegeben, damit die Leviten nicht nur Städte, sondern auch eine Umgegend als Eigenthum haben.

V. 3. והיו וגו'. ומגרשיהם der Leviten. ולכל חיתם nach Nedarim 81, a. für jede zur Gesundheitspflege nothwendige Handthierung. Z. B. zur Wäsche. So heißt Jesaias 57, 10. חית ידך die Lebenskräftigkeit deiner Hand. Nach Makkoth 12, a. durften auch in dem ganzen Levitengebiet keine Gräber (— außer für den dahin geflohenen רוצח שוגג —) angelegt werden. לכל חיתם לחיים נתנו ולא לקבורה.

V. 4. מקיר העיר וחוצה אלף אמה, die tausend Ellen begannen nicht gleich an der Mauer, sondern erst וחוצה, nach dem unmittelbar zur Stadt zu rechnenden Außenraum, תן חוצה ואחר כך מדוד (Eruwin 57, a.). Es sind dies die „siebzig Ellen und darüber", שבעים אמה ושיריים, die überall noch zur Stadt gerechnet werden, עיבורו של עיר, so daß auch die zweitausend Ellen des תחום am Sabbath erst nach diesen siebzig Ellen beginnen (das.). Diese „siebzig Ellen und darüber" sind der Durchmesser eines Quadrats von fünftausend Quadratellen, welches dem Flächeninhalt des hundert Ellen langen und fünfzig Ellen breiten Umraumes (חצר) des משכן entspricht.

V. 5. ומדתם וגו'. V. 4. waren dem מגרש der Stadt nur tausend Ellen zugewiesen.

20. וּלְמַטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן שְׁמוּאֵל בֶּן־עַמִּיהוּד׃

21. לְמַטֵּה בִנְיָמִן אֱלִידָד בֶּן־כִּסְלוֹן׃

22. וּלְמַטֵּה בְנֵי־דָן נָשִׂיא בֻּקִּי בֶּן־יׇגְלִי׃

23. לִבְנֵי יוֹסֵף לְמַטֵּה בְנֵי־מְנַשֶּׁה נָשִׂיא חַנִּיאֵל בֶּן־אֵפֹד׃

24. וּלְמַטֵּה בְנֵי־אֶפְרַיִם נָשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן־שִׁפְטָן׃

25. וּלְמַטֵּה בְנֵי־זְבוּלֻן נָשִׂיא אֱלִיצָפָן בֶּן־פַּרְנָךְ׃

26. וּלְמַטֵּה בְנֵי־יִשָּׂשכָר נָשִׂיא פַּלְטִיאֵל בֶּן־עַזָּן׃

27. וּלְמַטֵּה בְנֵי־אָשֵׁר נָשִׂיא אֲחִיהוּד בֶּן־שְׁלֹמִי׃

28. וּלְמַטֵּה בְנֵי־נַפְתָּלִי נָשִׂיא פְּדַהְאֵל בֶּן־עַמִּיהוּד׃

29. אֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה לְנַחֵל אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃ פ

20. Und für den Stamm der Söhne Schimon's: Schemuel Sohn Amihud's.

21. Für den Stamm Binjamin Elidad Sohn Kislon's.

22. Und für den Stamm der Söhne Dan als Fürst: Bucki Sohn Jogli's.

23. Für die Söhne Josef's, für den Stamm der Söhne Menasche's als Fürst: Channiel Sohn Efod's.

24. Und für den Stamm der Söhne Efraim's als Fürst: Kemuel Sohn Schiftan's.

25. Und für den Stamm der Söhne Sebulun's als Fürst: Elizafan Sohn Parnach's.

26. Und für den Stamm der Söhne Jißachar's als Fürst: Paltiel Sohn Asan's.

27. Und für den Stamm der Söhne Ascher's als Fürst: Achihud Sohn Schelomi's.

28. Und für den Stamm der Söhne Naftali's als Fürst: Pedahel Sohn Amihud's.

29. Diese sind es, welche Gott bestellt hat, Jisrael's Söhne im Lande Kenaan, in ihren Besitz einzusetzen.

---

bestimmung in diesen Sätzen und ihrer Reihenfolge gegeben. — Alle Stämme werden hier bei Anordnung der Landesvertheilung als מטה בני־ aufgeführt, למטה בני שמעון, למטה בני דן u. s. w., nur von Juda und Benjamin heißt es: למטה יהודה, למטה בנימן. Vielleicht liegt diesem die Anschauung zu Grunde: מטה בני begreift den Stamm als höhere Einheit, welcher die einzelnen בני־ sich unterordnen. Juda und Benjamin aber, auf deren Gebiet das Nationalheiligthum errichtet werden sollte, sollen eben darum nicht als höhere Einheit der ihnen Zugehörigen, sondern selbst nur in ihrer Zuhörigkeit an die nationale Gesammtheit, als „Zweig“ des nationalen Ganzen gedacht werden, daher nicht: מטה בני יהודה, מטה בני בנימין, sondern: מטה יהודה, מטה בנימין. Vielleicht erklärt sich daraus auch noch eine Eigenthümlichkeit. Bei allen Stämmen werden die Vertreter nach ihrer Würde ausdrücklich als נשיא aufgeführt, nur nicht bei Juda, Simeon und Benjamin.

15. Die zwei Stämme und der halbe Stamm haben ihr Erbtheil diesseits des Jardens bei Jerecho ostwärts zur Morgenseite empfangen.

16. Gott sprach zu Mosche:

17. Dies sind die Namen der Männer, die für euch das Land in Besitz nehmen sollen: der Priester Eleasar und Jehoschua Sohn Nun's.

18. Und je einen Fürsten vom Stamme nehmet ihr, das Land in Besitz zu nehmen.

19 Dies sind die Namen der Männer: für den Stamm Jehuda Kaleb, Sohn Jefunneh's.

15. שְׁנֵי הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה
לָקְחוּ נַחֲלָתָם מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ
קֵדְמָה מִזְרָחָה׃ פ
רביעי (ששי). 16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־
מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
17. אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־
יִנְחֲלוּ לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן׃
18. וְנָשִׂיא אֶחָד נָשִׂיא אֶחָד
מִמַּטֶּה תִּקְחוּ לִנְחֹל אֶת־הָאָרֶץ׃
19. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים לְמַטֵּה
יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה׃

---

ziehen einer Linie anzugeben, wie weit sich unser Besitzkreis, hier das Landesgebiet, erstrecken und was innerhalb desselben fallen solle. Wenn hier vielleicht, der Oertlichkeit gemäß, die Gränzlinie eine Ausbiegung machen sollte, so wäre der Ausdruck in noch höherem Grade bezeichnend. Vgl. קוה und קו.

V. 17. אשר ינחלו לכם. Unter Elasar's und Josua's Aufsicht und Leitung als Vertreter der Gesammtheit soll jeder Stammesfürst „für seinen Stamm" den demselben zugewiesenen Landestheil „in Besitz nehmen" und dessen entsprechende Vertheilung unter die Familien und erbberechtigten Männer vollziehen. Indem diese Männer hier als Vertreter der Stämme, Familien und Einzelnen bestellt sind, so stehen sie als Bevollmächtigte aller Erbberechtigten da, und was sie für dieselben vollziehen ist rechtsgültig und endgültig vollzogen (Raschi). So wird Kiduschin 42, a. auch hierauf die Vollmacht der gerichtsseitig zur Erbtheilung für Waisen bestellten Vormünder und die auch später von den mündig gewordenen Waisen unanfechtbare Rechtsgültigkeit ihrer Abmachungen gegründet: מנין ליתומים שבאו לחלק בנכסי אביהם שבית דין מעמידין להם אפיטרופוס לחיב ולזכות תלמוד לומר נשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו.

V. 19-28. ואלה שמות האנשים. Die Reihenfolge, in welcher hier die Stämme und ihre Vertreter behufs der Landesvertheilung genannt werden, entspricht in bemerkenswerther Weise ganz der Lage, in welcher, von Süd nach Nord gerechnet, die Stämme neben einander und nach einander ihre Niederlassung im Lande erhielten. Juda, Simeon, Benjamin, nahmen den Süden ein, — Dan, Menasse und zwischen beiden Efrajim die Mitte, — Jissachar, Sebulun, Ascher, Naftali den Norden. Wenn später die durch's Loos zu treffende Gebietsanweisung der Stämme durch den Ausspruch der אורים ותומים göttliche Bestätigung erhielt (Siehe Kap. 26, 55.), so war bereits deren providentielle Voraus-

8. מֵהֹר הָהָר תְּתָאוּ לְבֹא חֲמָת וְהָיוּ תּוֹצְאֹת הַגְּבֻל צְדָדָה׃

9. וְיָצָא הַגְּבֻל זִפְרֹנָה וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו חֲצַר עֵינָן זֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפוֹן׃

10. וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל קֵדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה׃

11. וְיָרַד הַגְּבֻל מִשְּׁפָם הָרִבְלָה מִקֶּדֶם לָעָיִן וְיָרַד הַגְּבֻל וּמָחָה עַל־כֶּתֶף יָם־כִּנֶּרֶת קֵדְמָה׃

12. וְיָרַד הַגְּבוּל הַיַּרְדֵּנָה וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו יָם הַמֶּלַח זֹאת תִּהְיֶה לָכֶם הָאָרֶץ לִגְבֻלֹתֶיהָ סָבִיב׃

13. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּתְנַחֲלוּ אֹתָהּ בְּגוֹרָל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לָתֵת לְתִשְׁעַת הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה׃

14. כִּי לָקְחוּ מַטֵּה בְנֵי הָראוּבֵנִי לְבֵית אֲבֹתָם וּמַטֵּה בְנֵי־הַגָּדִי לְבֵית אֲבֹתָם וַחֲצִי מַטֵּה מְנַשֶּׁה לָקְחוּ נַחֲלָתָם׃

8. vom Berge Hor zieht ihr eine Linie bis zum Wege nach Chamath, und die Ausgänge der Gränze seien gegen Zedad;

9. Sodann geht die Gränze nach Sifron hinaus, und ihre Ausgänge seien Chazar Enon. Dies sei euch die Nordgränze.

10. Ihr bezeichnet euch dann zur Ostgränze das Gebiet von Chazar Enon nach Schefam.

11. Und es geht die Gränze von Schefam nach dem Ribla zu von Osten Ajin hinab, die Gränze geht sodann hinab und streicht an das Ufer des Kinereth-See's ostwärts.

12. Sodann geht die Gränze den Jarden hinab, und ihre Ausgänge bilden das Salzmeer. Dies sei euch das Land nach seinen Gränzen ringsum.

13. Da gebot Mosche Jisrael's Söhnen: Dies ist das Land, das ihr euch durch's Loos zum Besitze vertheilen sollt, welches Gott geboten hat, den neun und einhalb Stämmen zu geben;

14. Denn der Stamm der Söhne Reuben nach ihrem Väterhaus und der Stamm der Söhne Gad nach ihrem Väterhaus und der halbe Stamm Menasche haben ihr Erbtheil empfangen.

---

hieße die Richtung von einem Punkte zu einem andern bezeichnen. Verwandt damit תעה: immerfort von einem Punkte zu einem andern sich bewegen, herumirren. Vielleicht auch דאה das Hin- und Herschweben des Adlers, bevor er sich auf einen bestimmten Punkt niederläßt. הר ההר nicht zu verwechseln mit dem Berge gleichen Namens im Südosten, auf welchem Aharon starb, während dieser im äußersten Nordwesten des Landes liegt.

V. 10. והתאויתם לכם, von אוה. Wie התאוה, z. B. in ולא תתאוה בית רעך (5. B. M. 5, 21.), das Streben nach Erweiterung seines Besitzkreises, nach Hineinziehen eines Gegenstandes in den Kreis seines Habens bedeutet, so steht es hier ganz eigentlich dafür: durch

3. Es sei euch Süd-Spitze von der Wüste Zin an Edom's Seite, und es sei euch die Südgränze nach Osten das Ende des Salzmeeres.

4. Dann wendet sich euch die Gränze von Süden der Anhöhe Akrabim zu, geht nach Zin hinüber, und ihre Ausgänge sind im Süden von Kadesch Barnea. Sie geht sodann nach Chazar Adar hinaus und nach Azmon hinüber.

5. Es wendet sich die Gränze von Azmon dem Bache Mizrajim zu, und ihre Ausgänge hinan zum Meere.

6. Und die Westgränze: sie sei euch das große Meer und dessen Gebiet. Dies sei euch die Westgränze.

7. Und die Nordgränze sei euch Dies: von dem großen Meere zieht ihr euch eine Linie bis zum Berge Hor,

3. וְהָיָה לָכֶם פְּאַת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־
צִן עַל־יְדֵי אֱדוֹם וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל
נֶגֶב מִקְצֵה יָם־הַמֶּלַח קֵדְמָה׃
4. וְנָסַב לָכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעֲלֵה
עַקְרַבִּים וְעָבַר צִנָה וְהָיָה תּוֹצְאֹתָיו
מִנֶּגֶב לְקָדֵשׁ בַּרְנֵעַ וְיָצָא חֲצַר־
אַדָּר וְעָבַר עַצְמֹנָה׃
5. וְנָסַב הַגְּבוּל מֵעַצְמוֹן נַחְלָה
מִצְרָיִם וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו הַיָּמָּה׃
6. וּגְבוּל יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם
הַגָּדוֹל וּגְבוּל זֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל יָם׃
7. וְזֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפוֹן מִן־
הַיָּם הַגָּדֹל תְּתָאוּ לָכֶם הֹר הָהָר׃

Die Besitznahme des eigentlichen Gesetzesbodens war noch nicht ganz vollzogen, war doch selbst Jerusalem noch nicht ganz in jüdischen Händen. Die Eroberung von Syrien ward daher gar nicht als nationales Unternehmen betrachtet und durch die Bezeichnung כבו״ש יחיד von dem gesetzlichen קדושה-Charakter ausgeschlossen. Ist es doch selbst nicht entschieden, in wie weit das transjordanische Land der dritthalb Stämme in die eigentliche קדושת הארץ mitbegriffen war. (Aboda Sara 21, a. תוספ׳ das. und Gittin 8, b. — תוספ׳ Chagigah 3, b. ד״ה עמון ומואב.) Siehe ferner zu 5. B. M. 30, 5.

V. 3. פאת נגב die südlichste Spitze im Osten.

V. 4. ונסב וגו׳ ועבר וגו׳ ויצא וגו׳ eine Uebersetzung dieser geographischen Gränzbestimmungen des heiligen Landes muß auf Genauigkeit verzichten, da die bezeichnenden Ausdrücke nicht an der topographischen Wirklichkeit präcisirt werden können, weil eine gegenwärtige Bestimmung der Oertlichkeiten, welche die Stützpunkte dieser Gränzlinien bilden, nur auf wenig sicheren Vermuthungen beruht.

V. 6. הים הגדול וגבול, nach Gittin 8, a. das mittelländische Meer und ein innerhalb der Gränzen Palästina's fallendes Inselgebiet, הנסין שבים. Von den Amnonsbergen dem הר ההר des V. 7., der nordwestlichen Spitze der Landesgränze, ist nämlich eine das ים הגדול von Nord nach Süd durchschneidende Linie bis zum נחל מצרים im äußersten Südwesten V. 5. zu ziehen. Was innerhalb dieser Linie ostwärts liegt gehört zu ארץ ישראל, alles außerhalb im Westen dieser Linie liegende zu חוצה לארץ.

V. 7. תתאו לכם, die Form תְּתָאוּ gibt sich als Piel von einer Wurzel תאה. תאה

מֵהֶם לְשִׂכִּים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִנִים בְּצִדֵּיכֶם וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ׃
56. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֶעֱשֶׂה לָכֶם׃ פ
לד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־אַתֶּם בָּאִים אֶל־הָאָרֶץ כְּנָעַן זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה אֶרֶץ כְּנַעַן לִגְבֻלֹתֶיהָ׃

werdet, so werden diejenigen, die ihr von ihnen übrig lasset, zu Gehegen in euren Augen und zu Stacheln in euren Seiten; sie werden euch auf dem Boden, den ihr bewohnet, feindlich bedrängen.

56. Es wird dann geschehen, daß, wie ich vorhatte ihnen zu thun, ich euch thun werde.

Kap. 34, 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Verpflichte Jisrael's Söhne und sage ihnen: Wenn ihr zu dem Lande Kenaan kommet, ist dies das Land, das euch in Besitz zufallen soll, das Land Kenaan nach seinen Gränzen.

---

eine Dornabwehr, eine Dorneinhegung. So: הנני שך את דרכך בסירים (Hosea 2, 8.) הסר משוכתו והיה לבער (Jesaia 5, 8.) משכת חדק (Prov. 15, 19.). Der Sinn ist daher wohl: die polytheistischen Bewohner, die ihr im Lande lassen werdet, werden zu einem Gehege um ihr polytheistisches Unwesen werden, so daß sich dieses Unwesen eurer Einsicht und Aufsicht und eurem verwerfenden Urtheil entzieht. Mit der Toleranz gegen die polytheistischen Bewohner werdet ihr auch tolerant gegen den Polytheismus. (Vgl. 2. B. M. 34, 15. 16.). Mit dieser dem Polytheismus im Gotteslande Berechtigung einräumenden Duldung büßt ihr aber selber die Integrität eurer Gotthörigkeit, die Berechtigung und den Schutz eures Daseins im Lande ein, und wie Gott seinen Schutz euch wegzieht, werden die Geduldeten eure Dränger und Feinde in eurem eigenen Lande. Das ganze Buch der Richter ist nichts als Geschichte der Verwirklichung dieser nicht beachteten Warnung.

V. 56. והיה וגו'. Endlich werdet ihr so des Gotteslandes unwürdig werden, daß Gott euch so aus dem Lande vertreiben wird, wie es seine Absicht war, die Völker durch euch vertreiben zu lassen. דמיתי. דמה Siehe 1. B. M. S. 31. דָּמָה: sowohl in Etwas die Aehnlichkeit von etwas Vorhandenem erkennen und aussprechen, als auch, wie hier, sich die Vorstellung von Etwas machen, das erst werden soll, Etwas beabsichtigen, vorhaben.

Kap. 34, 2. ארץ כנען לגבלתיה. Eine genaue Gränzbestimmung des Landes ist auch für die מצות התלויות בארץ wie תרומות מעשרות ושביעית folgereich, da deren ursprüngliche Verpflichtungskraft auf diese Gränzen beschränkt ist. Erst nachdem die Besitznahme von diesem hier präcisirten ארץ כנען vollständig vollzogen ist, können auch andere eroberte Länder der קדושת הארץ und der an diese sich knüpfenden Pflichten theilhaftig werden. Weshalb auch den von David eroberten Provinzen ארם צובה und דמשק (Sam. II, 8, 5. 6.) unter dem Gesammtnamen סוריא die קדושת הארץ nur מדרבנן zuerkannt war.

53. Ihr sollt das Land erst zur Besitznahme säubern und dann euch darin niederlassen; denn euch habe ich das Land gegeben, es in Besitz zu nehmen.

54. Ihr ertheilt euch das Land durch's Loos nach euren Familien, dem Zahlreichen vermehrt ihr sein Erbe und dem Geringern an Zahl verringerst du sein Erbe; dorthin wohin sein Loos ihm herausgekommen, soll es ihm werden; nach den Stämmen eurer Väter ertheilt ihr euch den Besitz.

55. Wenn ihr aber die Bewohner des Landes nicht vor euch vertreiben

53 וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם־
בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ
לָרֶשֶׁת אֹתָהּ׃
54 וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוֹרָל
לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם לָרַב תַּרְבּוּ אֶת־
נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת־נַחֲלָתוֹ
אֶל אֲשֶׁר־יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ
יִהְיֶה לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנֶחָלוּ׃
55 וְאִם־לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת־יֹשְׁבֵי
הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ

משכיתם, dieser Plural weist entschieden darauf hin, daß die Wurzel שכה ist und nicht סכה wie wir 3. B. M. 26, 1. als möglich ausgesprochen haben. Es heißt hier nicht אבני משכיתם, sondern משכיתם und umfaßt dies wohl alle bestimmte Gedankenerregungen bezweckenden sinnlichen Darstellungen; wir haben es daher Symbole übersetzt, als das zunächst entsprechende. So auch משכיות לבב (Ps. 73, 7.). Die lautverwandten Wurzeln שכה, שגה, שגח, שגע bezeichnen alle eine intensive Gedankenrichtung auf Etwas. Siehe 1. B. M. S. 146.

ואת כל צלמי מסכתם. Siehe 3. B. M. S. 443. משכיות sind wohl die öffentlichen Lehrmittel der polytheistischen Wahnanschauungen, צלמי מסכתם die plastischen Darstellungen ihrer Götter, במות die Opferstätten des Natur-Kults.

V. 53. והורשתם את הארץ. Siehe zu V. 52. Ihr müßt das Land erst durch Entfernung aller polytheistischen Spuren zu eurer ירשה fähig machen, dann erst könnt ihr euch darin niederlassen. So lange polytheistische Bewohner und polytheistische Denkmäler darin sind, ist eure ישיבה keine ישיבה. Siehe zu 2. B. M. 32, 12. f. כי לכם נתתי וגו׳: nicht kraft eigner Machtvollkommenheit habt ihr das Land, es ist Gottes Wille und Gottes Macht denen ihr das Land verdanket, und auch bei der Vertheilung des Landes (V. 54.) habt ihr nicht willkührliche Normen, sondern Gottes Weisung und Gottes Entscheidung zu folgen. Daher könnt ihr euch nicht der ersten Vorbedingung entschlagen, unter welcher Gott euch das Land überweist.

V. 54. והתנחלתם וגו׳. Siehe zu K. 26, 52–56. בגורל, in einer durch אורים ותמים bestätigten Weise (siehe das.). Jedem aber, dem durch ein von Gott bestätigtes Loos ein Landestheil angewiesen worden, dem war eben damit die Aufgabe ertheilt, es zuvor durch Vertreibung der Bewohner und der polytheistischen Denkmäler für seine Besitznahme bereitzustellen.

V. 55. לשכים בעיניכם. שיך und שכך, offenbar verwandt mit סכך und סג, bedeutet

50. Gott sprach zu Mosche in den Oeden Moab's am Jarden vor Jerecho:

51. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr den Jarden überschreitet in das Land Kenaan,

52. so sollt ihr alle Bewohner des Landes vor euch vertreiben und alle ihre Symbole vernichten; alle ihre Gußbilder sollt ihr vernichten und alle ihre Anhöhen sollt ihr zerstören.

שלישי (חמישי). 50. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃

51. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן׃

52. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאִבַּדְתֶּם אֵת כָּל־מַשְׂכִּיֹּתָם וְאֵת כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ וְאֵת כָּל־בָּמוֹתָם תַּשְׁמִידוּ׃

= 12 מיל, daher das תחום-Maaß von 12 מיל, nach der Ansicht, daß תחומין דאוריי. Siehe zu 2. B. M. 16, 29.

V. 51. דבר וגו׳. Schon 2. B. M. 34, 12. f. nach der Wiedererrichtung des durch die Egelsünde gestörten Gottesbundes war im Anblick der den im Volke vorhandenen fremden Elementen leider nur zu gut gelungenen Verführung die Warnung ausgesprochen, bei der einstigen Niederlassung im Lande die polytheistischen Bewohner sammt ihren polytheistischen Denkmälern nicht unter und neben sich zu dulden. Siehe das. Hier an der Gränze, im Anblick des Landes und vor der nach seinen Gränzen genauen Präcisirung des der Verwirklichung des Gesetzes geweihten und für diese Verwirklichung zu erlangenden Bodens, wird diese Warnung als erste Grundbedingung wiederholt. Ja, wenn es Josua 4, 10. heißt: הכהנים נשאי הארון עמדים בתוך הירדן עד תם כל הדבר אשר צוה ד׳ את יהושע לדבר אל העם ככל אשר צוה משה את יהושע, daß die Priester mit der Bundeslade im Jarden verharrten, bis Josua alles Das zum Volke gesprochen hatte, was Gott ihm durch Moses zur Anrede an das Volk aufgetragen hatte, so wird dies Sota 34, a. eben von dieser hier an das Ueberschreiten des Jordans geknüpften Warnung verstanden. Im Jordan, in dem kritischen Augenblick zwischen dem Untergang in der Jordansfluth und dem glücklichen Durchgange zum Lande hin, ward die Warnung wiederholt, von deren Beachtung der ganze Bestand des Landesbesitzes bedingt war.

V. 52. והורשתם. ירש — lautverwandt mit גרש, vertreiben, wovon noch תירוש, der aus seiner Hülle getriebene Saft — heißt im קל: an Jemandes Stelle Besitz nehmen, und hat zum Object sowohl den bisherigen Besitzer als dessen bisherigen Besitz, ein Gut erben und einen Besitzer beerben. So: 1. B. M. 15, 8. und 3. במה אדע כי אירשנה, בן ביתי יורש אותי. Im הפעיל heißt es einen solchen Besitzwechsel gewaltsam veranstalten, und zwar auch sowohl mit dem Besitzer als dem Besitz als Object: והורשתם את יושבי הארץ und V. 53.: והורשתם את הארץ, die Bewohner aus dem Lande treiben und das Land aus dem Besitze der bisherigen Bewohner herausbringen, es von seinen Bewohnern säubern.

הָהָר עַל־פִּי יְהוָה וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ :

Priester hinan, auf Gottes Befehl und starb dort, im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge der Söhne Jisrael's aus dem Lande Mizrajim im fünften Monat am ersten des Monats.

39. וְאַהֲרֹן בֶּן־שָׁלֹשׁ וְעֶשְׂרִים וּמְאַת שָׁנָה בְּמֹתוֹ בְּהֹר הָהָר : ס

39. Und Aharon war Hundert und dreiundzwanzig Jahre alt als er auf dem Berge Hor starb.

40. וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד וְהוּא־יֹשֵׁב בַּנֶּגֶב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּבֹא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל :

40. Da hörte der Kenaanite der König von Arad — er wohnte im Süden im Lande Kenaan, — daß Jisrael's Söhne im Anzuge seien.

41. וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר וַיַּחֲנוּ בְּצַלְמֹנָה :

41. Sie zogen vom Berge Hor und lagerten in Zalmona,

42. וַיִּסְעוּ מִצַּלְמֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּפוּנֹן :

42. zogen von Zalmona und lagerten in Punon,

43. וַיִּסְעוּ מִפּוּנֹן וַיַּחֲנוּ בְּאֹבֹת :

43. zogen von Punon und lagerten in Oboth,

44. וַיִּסְעוּ מֵאֹבֹת וַיַּחֲנוּ בְּעִיֵּי הָעֲבָרִים בִּגְבוּל מוֹאָב :

44. zogen von Oboth und lagerten in den Oeden der Uebergänge an der Gränze Moab's,

45. וַיִּסְעוּ מֵעִיִּים וַיַּחֲנוּ בְּדִיבֹן גָּד :

45. zogen von den Oeden und lagerten in Dibon Gad,

46. וַיִּסְעוּ מִדִּיבֹן גָּד וַיַּחֲנוּ בְּעַלְמֹן דִּבְלָתָיְמָה :

46. zogen von Dibon Gad und lagerten in Almon Diblothaimwärts,

47. וַיִּסְעוּ מֵעַלְמֹן דִּבְלָתָיְמָה וַיַּחֲנוּ בְּהָרֵי הָעֲבָרִים לִפְנֵי נְבוֹ :

47. zogen von Almon Diblothaimwärts und lagerten an den Bergen der Uebergänge vor Nebo,

48. וַיִּסְעוּ מֵהָרֵי הָעֲבָרִים וַיַּחֲנוּ בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ :

48. zogen von den Bergen der Uebergänge und lagerten in den Oeden Moab's am Jarden bei Jerecho.

49. וַיַּחֲנוּ עַל־הַיַּרְדֵּן מִבֵּית הַיְשִׁמֹת עַד אָבֵל הַשִּׁטִּים בְּעַרְבֹת מוֹאָב : ס

49. Sie lagerten am Jarden von Beth Hajeschimoth bis Abel Haschitim in den Oeden Moab's.

V. 40. וישמע וגו'. Es war dies die erste feindliche Begegnung mit einer Völkerschaft des in Besitz zu nehmenden Landes.

V. 49. מבית הישימת עד אבל השטים, nach Joma 75, a. eine Strecke von 3 פרסאות

21. zogen von Libna und lagerten in Rißa,

22. zogen von Rißa und lagerten in Kehelatha,

23. zogen von Kehelatha und lagerten in Har Schefer,

24. zogen von Har Schefer und lagerten in Charada,

25. zogen von Charada und lagerten in Makheloth,

26. zogen von Makheloth und lagerten in Tachath,

27. zogen von Tachath und lagerten in Therach,

28. zogen von Therach und lagerten in Mithka,

29. zogen von Mithka und lagerten in Chaschmona,

30. zogen von Chaschmona und lagerten in Moßeroth,

31. zogen von Moßeroth und lagerten in Bene Jaakan,

32. zogen von Bene Jaakan und lagerten in Chor Hagidgad,

33. zogen von Chor Hagidgad und lagerten in Jatbatha,

34. zogen von Jatbatha und lagerten in Abrona,

35. zogen von Abrona und lagerten in Ezjon Geber,

36. zogen von Ezjon Geber und lagerten in der Wüste Zin, d. i. Kadesch.

37. Sie zogen von Kadesch und lagerten am Berge Hor am Anfange des Landes Edom.

38. Zum Berge Hor ging Aharon der

21. וַיִּסְעוּ מִלִּבְנָה וַיַּחֲנוּ בְּרִסָּה:

22. וַיִּסְעוּ מֵרִסָּה וַיַּחֲנוּ בִּקְהֵלָתָה:

23. וַיִּסְעוּ מִקְּהֵלָתָה וַיַּחֲנוּ בְּהַר־
שָׁפֶר:

24. וַיִּסְעוּ מֵהַר־שָׁפֶר וַיַּחֲנוּ
בַּחֲרָדָה:

25. וַיִּסְעוּ מֵחֲרָדָה וַיַּחֲנוּ בְּמַקְהֵלֹת:

26. וַיִּסְעוּ מִמַּקְהֵלֹת וַיַּחֲנוּ בְּתָחַת:

27. וַיִּסְעוּ מִתָּחַת וַיַּחֲנוּ בְּתָרַח:

28. וַיִּסְעוּ מִתָּרַח וַיַּחֲנוּ בְּמִתְקָה:

29. וַיִּסְעוּ מִמִּתְקָה וַיַּחֲנוּ בְּחַשְׁמֹנָה:

30. וַיִּסְעוּ מֵחַשְׁמֹנָה וַיַּחֲנוּ
בְּמֹסֵרוֹת:

31. וַיִּסְעוּ מִמֹּסֵרוֹת וַיַּחֲנוּ בִּבְנֵי
יַעֲקָן:

32. וַיִּסְעוּ מִבְּנֵי יַעֲקָן וַיַּחֲנוּ בְּחֹר
הַגִּדְגָּד:

33. וַיִּסְעוּ מֵחֹר הַגִּדְגָּד וַיַּחֲנוּ
בְּיָטְבָתָה:

34. וַיִּסְעוּ מִיָּטְבָתָה וַיַּחֲנוּ בְּעַבְרֹנָה:

35. וַיִּסְעוּ מֵעַבְרֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּעֶצְיֹן
גָּבֶר:

36. וַיִּסְעוּ מֵעֶצְיֹן גָּבֶר וַיַּחֲנוּ בְמִדְבַּר־
צִן הִוא קָדֵשׁ:

37. וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיַּחֲנוּ בְּהֹר הָהָר
בִּקְצֵה אֶרֶץ אֱדוֹם:

38. וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל־הֹר

9. וַיִּסְעוּ מִמָּרָה וַיָּבֹאוּ אֵילִמָה
וּבְאֵילִם שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֵינֹת מַיִם
וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ־שָׁם׃
10. וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיַּחֲנוּ עַל־
יַם־סוּף׃
שני 11. וַיִּסְעוּ מִיַּם־סוּף וַיַּחֲנוּ
בְּמִדְבַּר־סִין׃
12. וַיִּסְעוּ מִמִּדְבַּר־סִין וַיַּחֲנוּ
בְּדָפְקָה׃
13. וַיִּסְעוּ מִדָּפְקָה וַיַּחֲנוּ בְּאָלוּשׁ׃
14. וַיִּסְעוּ מֵאָלוּשׁ וַיַּחֲנוּ בִּרְפִידִם
וְלֹא־הָיָה שָׁם מַיִם לָעָם לִשְׁתּוֹת׃
15. וַיִּסְעוּ מֵרְפִידִם וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר
סִינָי׃
16. וַיִּסְעוּ מִמִּדְבַּר סִינָי וַיַּחֲנוּ
בְּקִבְרֹת הַתַּאֲוָה׃
17. וַיִּסְעוּ מִקִּבְרֹת הַתַּאֲוָה וַיַּחֲנוּ
בַּחֲצֵרֹת׃
18. וַיִּסְעוּ מֵחֲצֵרֹת וַיַּחֲנוּ בְּרִתְמָה׃
19. וַיִּסְעוּ מֵרִתְמָה וַיַּחֲנוּ בְּרִמֹּן פָּרֶץ׃
20. וַיִּסְעוּ מֵרִמֹּן פָּרֶץ וַיַּחֲנוּ בְּלִבְנָה׃

9. Sie zogen von Mara und kamen gen Elim. In Elim waren zwölf Wasserquellen und siebzig Dattelpalmen, dort lagerten sie.

10. Sie zogen von Elim und lagerten am Schilfmeer,

11. zogen vom Schilfmeer und lagerten in der Wüste Sin,

12. zogen von der Wüste Sin und lagerten in Dofka,

13. zogen von Dofka und lagerten in Alusch,

14. zogen von Alusch und lagerten in Refidim, dort war für das Volk kein Wasser zum Trinken.

15. Sie zogen von Refidim und lagerten in der Wüste Sinai,

16. zogen von der Wüste Sinai und lagerten in Kibroth Hatawa,

17. zogen von Kibroth Hatawa und lagerten in Chazeroth,

18. zogen von Chazeroth und lagerten in Rithma,

19. zogen von Rithma und lagerten in Rimmon Perez,

20. zogen von Rimmon Perez und lagerten in Libna,

---

im Plural erzählt ist, bedarf der Aufklärung. Ob damit die vertrauensvolle Einmüthigkeit bezeichnet werden soll, mit der sie diesen ihnen gewiß auffallend gewesenen Rückzug unternahmen?

V. 9. ובאילם שתים עשרה וגו׳, einen solchen Lagerplatz fanden sie auf dem ganzen Zuge durch die Wüste nicht wieder.

V. 14. ולא היה שם מים וגו׳. Von da begann der eigentliche Schrecken der wasserlosen Wüste, und ward ihnen vom Horeb her der nie versiegende Wasserborn, der sie fortan durch die Wüste geleitete

בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל־מִצְרָיִם׃
4. וּמִצְרַיִם מְקַבְּרִים אֵת אֲשֶׁר הִכָּה יְהוָה בָּהֶם כָּל־בְּכוֹר וּבֵאלֹהֵיהֶם עָשָׂה יְהוָה שְׁפָטִים׃
5. וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס וַיַּחֲנוּ בְּסֻכֹּת׃
6. וַיִּסְעוּ מִסֻּכֹּת וַיַּחֲנוּ בְאֵתָם אֲשֶׁר בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר׃
7. וַיִּסְעוּ מֵאֵתָם וַיָּשָׁב עַל־פִּי הַחִירֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי בַּעַל צְפוֹן וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מִגְדֹּל׃
8. וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחִירֹת וַיַּעַבְרוּ בְתוֹךְ־הַיָּם הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַּר אֵתָם וַיַּחֲנוּ בְּמָרָה׃

hobener Hand vor den Augen aller Mizrer hinaus.

4. Und die Mizrer begruben, was Gott unter ihnen erschlagen hatte, alles Erstgeborene; und auch an ihren Göttern hatte Gott Gerichte geübt.

5. Jisrael's Söhne zogen von Raamses und lagerten in Suckoth.

6. Sie zogen von Suckoth und lagerten in Etham, welches im Anfang der Wüste liegt.

7. Sie zogen von Etham, und es kehrte zurück an Pi Hachiroth hin, welches vor Baal Zefon liegt, und sie lagerten vor Migdol.

8. Von Hachiroth weg zogen sie und schritten mitten durchs Meer hindurch der Wüste zu. Sie machten einen Weg von drei Tagen in der Wüste Etham und lagerten in Mara.

---

schah am hellen Tage ביד רמה לעיני כל מצרים (Berachoth 9, a.). — ומצרים מקברים. Dieser Gegensatz gehört wesentlich mit zu dem Gedanken, den das Gedächtniß der Erlösung aus Mizraiim für alle Zeiten grundlegend festhalten soll. Der Strahl der Morgensonne zeigte das zur Freiheit erhobene Sclavenvolk und das in seinen edelsten Geschlechtern und Gütern darniedergeworfene Herrenvolk, zeigte die Eine Gotteshand des Einen Einzigen richtend und rettend in Einem Momente. Beides zusammen: die Furcht und das Vertrauen der Menschenbrust, dem Einen Einzigen zugewandt, bildet für immer den Grundzug des jüdischen Gottesbewußtseins, wie dies noch potenzirt am Strande des Schilfmeeres zum Ausdruck kam: וירא ישראל וגו׳ וייראו העם את ד׳ ויאמינו בד׳ וגו׳. Darum steht auch in dem Zug- und Stations-Verzeichniß der jüdischen Wanderung dieser Auszugsmoment in seiner vollen Charakteristik, wie er ja auch das grundlegende Cardinalfactum im קדש der תפלין bildet, von dem aus jeder jüdische Mann die Heiligung seines „Denkens, Wollens und Handelns" täglich auf's Neue zu vollziehen hat.

ובאלהיהם עשה ד׳ שפטים, wie dies ganze Ereigniß die Nichtigkeit der vermeintlichen Götter der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit des Einen Einzigen gegenüber erwies, so lagen auch sie und ihre Embleme neben dem in seinem theuersten Leben getroffenen Egyptervolke todt und in Trümmern.

V. 7. וישב וגו׳. Dieser Uebergang zum Singular, während alles vor- und nachher

sche's und Aharon's.

2. Mosche schrieb ihre Aufbrüche zu ihren Weiterzügen auf Befehl **Gottes** nieder, und dies sind ihre Weiterzüge zu ihren Aufbrüchen.

3. Sie zogen von Raamses im ersten Monat am fünfzehnten Tag des ersten Monats; am Morgen nach dem Peßach-Opfer zogen Jisrael's Söhne mit ge-

מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃

2. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־מוֹצָאֵיהֶם לְמַסְעֵיהֶם עַל־פִּי יְהוָה וְאֵלֶּה מַסְעֵיהֶם לְמוֹצָאֵיהֶם׃

3. וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל

---

und den Wanderungen unserer Väter in der Wüste bewahrt haben, und wie sehr mochte damit den Söhnen und Enkeln Gelegenheit geboten gewesen sein, diese Stätten der Gott offenbarenden Wunderwaltung in der Wüste aufzusuchen und an Ort und Stelle sich die aus der Geschichte der Väter redende Thatsächlichkeit der Gottesgegenwart auf Erden an dem Schauplatz der Offenbarung selber lebendig zu vergegenwärtigen. Schon der Anblick der nahrungs- und wasserlosen Oede dieser Oertlichkeiten, die so groß ist, daß selbst eine Karawane vorsichtig die Tage zählen muß um mit ihrem Vorrath auszureichen, und in welcher ein Volk, in welcher mindestens an dritthalb Millionen Seelen vierzig Jahre lang gelebt, wie sehr — nach einer Bemerkung des רמב"ם im Moreh, — muß schon der bloße Anblick dieser Oertlichkeiten in der Wüste die ganze Göttlichkeit der jüdischen Gründungsgeschichte documentiren! Raschi theilt von ר' משה הדרשן die Bemerkung mit, von den zwei und vierzig Zügen dieses Verzeichnisses fallen vierzehn, von Raamses bis Rithma, vor die Aussendung der Kundschafter, acht, von dem Berge Hor bis zu den Oeden Moabs, nach Aharons Tode im vierzigsten Jahre, so daß auf die acht und dreißig Jahre des Wanderungsverhängnisses in der Wüste nur zwanzig Züge kommen. Die göttliche Milde hat somit die Ausführung des Verhängnisses keineswegs zu einem unstäten ruhelosen Herumwandern werden lassen, da der Durchschnitt fast zwei Jahre für jede Rast ergiebt.

ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ד' ואלה מסעיהם למוצאיהם, gewiß kein bedeutungsloser Wechsel in der Begriffs- und Wortstellung. Nach der göttlichen Auffassung waren es מוצאיהם למסעיהם, ihnen waren es מסעיהם למוצאיהם. Zug und Rast geschahen ja stets unter Gottes Geheiß K. 9. 17 f. Wenn Gott sie aufbrechen ließ, so lag das Motiv in dem jedesmal zu **erreichenden** Ziele, für welches die göttliche Erziehungswaltung den neuen Rastort als den geeigneten ersehen hatte. Jede מסע war ein Fortschritt, war der Zweck des מוצא, des Aufbruchs, und alle ihre Aufbrüche waren מוצאיהם למסעיהם. Dem Volke war es aber umgekehrt. Sie wurden an jedem Orte unzufrieden. Wenn es zum Aufbruch ging, war ihnen der Aufbruch Ziel, es war ihnen in dem Augenblick gleichgiltig, wohin es ging, sie zogen weiter um nur von dem bisherigen Rastorte fortzukommen, es waren ihnen מסעיהם למוצאיהם.

V. 3. 4. ממחרת הפסח, nicht in der Nacht. In der Nacht wurde die Erlösung durch das Sterben der Erstgeborenen vollbracht. (2. B. M. 12, 29.). Aber der Auszug ge-

41. Jair Sohn Menasche's ging und eroberte ihre Dörfer und nannte sie Jair's Dörfer.

42. Nobach ging und eroberte Kenath und dessen Töchterstädte und nannte es Nobach nach seinem Namen.

Kap. 33, 1. Dies sind die Züge der Söhne Jisrael's, welche aus dem Lande Mizrajim nach ihren Heeresgruppen gezogen waren, unter der Führung Mo=

41. וְיָאִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה הָלַךְ וַיִּלְכֹּד
אֶת־חַוֺּתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חַוֺּת
יָאִיר׃
42. וְנֹבַח הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת־קְנָת
וְאֶת־בְּנֹתֶיהָ וַיִּקְרָא לָה נֹבַח בִּשְׁמוֹ׃ פ
לג 1. אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
יָצְאוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְצִבְאֹתָם בְּיַד־

V. 41. חות יאיר. Die Etymologie von חוה als Dorf ist nicht sicher. Man glaubt von ח״י mit verwandeltem י in ו, wie הוה von היה, und bedeutete es dann wie חית פלשתים einen Kreis von Menschen. (Vgl. 1. B. M. S. 299.). Vielleicht ist jedoch חוה lautverwandt mit חבא, חפה bergen, bedecken, und bedeutet sodann חוה das Dorf als „Schutz-Ort", dessen Wohnungen vorzugsweise nur dem schützenden Unterkommen der Menschen bestimmt sind, nicht aber den Raum seiner eigentlichen Thätigkeit bilden, im Gegensatz zur Stadt, עיר, die organisch wie die „Haut" (עור) den Menschenverein umschließt und die Stätte seiner geistigen „Kulturentwickelung" (עור) wird. (Siehe 1. B. M. S. 104.). So ist auch die andere Bezeichnung für Dorf כפר, von כפר Schutzdecke, offenbar in diesem Gedankengange gebildet.

V. 42. ויקרא לה, לה ohne Mappik. Dazu im מדרש רבות (zu Ruth 2, 14.) die Bemerkung: מלמד שלא עמד לה אותו השם, das Personalsuffixum sei ohne lautbarmachendes Mappik geschrieben, um anzudeuten, daß der Stadt und ihrem Gebiete der Name nicht geblieben, somit Nobach's Absicht sich dadurch zu verewigen, nicht erreicht wurde. Soll damit vielleicht überhaupt ein leiser Tadel über ein solches Verfahren ausgesprochen werden, sich durch Holz und Stein ein Denkmal der Verewigung zu gründen, einer irdischen Verewigung, die der wahre Jude nur durch Großthaten des Geistes und der sittlichen Pflichttreue und durch den Gesammtinhalt eines edel vollbrachten Lebens suchen und finden soll?

מסעי

Kap. 33, 1. 2. Mannigfache Zwecke dürften dieser Zusammenstellung der Züge und Rast-Orte der Wanderung durch die Wüste innewohnen. Eine ganze Reihe von Ereignissen und Erlebnissen dürften sich an diese Wander-Züge und Rast-Orte in der Wüste geknüpft haben, die für die Familien- und Stammes-Angehörigen und Nachkommen Derer, die sie betrafen, des Gedächtnisses werth gewesen sein mögen, die aber keine Stelle in diesen Büchern der nationalen Gesammtheit fanden, und deren mündlicher Ueberlieferung durch dieses Verzeichniß Merkstäbe für das Gedächtniß geboten wurden. Welche Spuren mögen ferner diese Orte noch für die nächste und fernere Folgezeit von dem Aufenthalt

34. Die Söhne Gad bauten Dibon und Atharot und Aroer,

35. Atroth Schofan, Jaaser und Jogbehah,

36. Beth Nimra, und Beth Haran zu Festungsstädten und Schaafhürden aus.

37. Die Söhne Reuben bauten Cheschbon und Elale und Kirjathajim,

38. Nebo und Baal Meon mit veränderten Namen und Sibma, sonst behielten sie die Namen der Städte, die sie ausgebaut hatten, bei.

39. Die Söhne Machir's Sohn Menasche's gingen nach Gilead und eroberten es, und er vertrieb den Emoriten der darin wohnte.

40. Da gab Mosche das Gilead Machir dem Sohne Menasche's und er ließ sich dort nieder.

34. וַיִּבְנוּ בְנֵי־גָד אֶת־דִּיבֹן וְאֶת־עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר׃

35. וְאֶת־עַטְרֹת שׁוֹפָן וְאֶת־יַעְזֵר וְיָגְבְּהָה׃

36. וְאֶת־בֵּית נִמְרָה וְאֶת־בֵּית הָרָן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צֹאן׃

37. וּבְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת־חֶשְׁבּוֹן וְאֶת־אֶלְעָלֵא וְאֵת קִרְיָתָיִם׃

38. וְאֶת־נְבוֹ וְאֶת־בַּעַל מְעוֹן מוּסַבֹּת שֵׁם וְאֶת־שִׂבְמָה וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת אֶת־שְׁמוֹת הֶעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ׃

39. וַיֵּלְכוּ בְּנֵי מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה גִּלְעָדָה וַיִּלְכְּדֻהָ וַיּוֹרֶשׁ אֶת־הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר־בָּהּ׃

מפטיר. 40. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־הַגִּלְעָד לְמָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ׃

---

theilte es unter die Stämme nach den Städten in abgegrenzten Gebieten, es wurde bereits bestimmt, welche Städte zu Reuben, welche zu Gad und welche zu dem Gebiete des halben Stammes Menasse gehören sollen. ערי הארץ סביב alle Städte wurden nach Gebieten abgegrenzt, selbst diejenigen, welche die gegenwärtige Bevölkerung noch nicht in Wohnbesitz nehmen konnte.

V. 34. 35. 36. ויבנו וגו׳ את דיבון וגו׳ ערי מבצר וגו׳, sie bauten die Städte aus zu Festungen für ihre Frauen und Kinder und zu Hürden für ihre Heerden.

V. 38. מוסבת שם. Nebo und Baal Meon — beides Götternamen, — erhielten veränderte Namen, ויקראו בשמות וגו׳, im Uebrigen nannten auch sie die Namen der Städte die sie ausgebaut hatten, d. h. sie behielten die alten Namen bei. Nach רמב״ן wäre aber mit מוסבת שם gesagt, die Städte hätten unter der Herrschaft Sichons andere Namen erhalten, ויקראו וגו׳ die Söhne Reuben aber gaben ihnen die alten Namen wieder, die sie ursprünglich unter Moab gehabt hatten.

אֲבוֹת הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

Söhne Jisrael's in Betreff ihrer.

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם־יַעַבְרוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי־רְאוּבֵן ׀ אִתְּכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן כָּל־חָלוּץ לַמִּלְחָמָה לִפְנֵי יְהוָֹה וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וּנְתַתֶּם לָהֶם אֶת־אֶרֶץ הַגִּלְעָד לַאֲחֻזָּה׃

29. Und Mosche sagte zu ihnen: Wenn die Söhne Gad und die Söhne Reuben mit euch den Jarden überschreiten werden, jeder zum Krieg Ausgezogene vor Gott, und das Land vor euch bezwungen sein wird: so gebet ihr ihnen das Land des Gilead zum Besitze.

30. וְאִם־לֹא יַעַבְרוּ חֲלוּצִים אִתְּכֶם וְנֹאחֲזוּ בְתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

30. Wenn sie aber nicht mit euch kampfbereit hinübergehen, so sollen sie mitten unter euch im Lande Kenaan sich niederlassen.

31. וַיַּעֲנוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן לֵאמֹר אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָֹה אֶל־עֲבָדֶיךָ כֵּן נַעֲשֶׂה׃

31. Da antworteten die Söhne Gad und die Söhne Reuben: Was Gott zu deinen Dienern gesprochen hat, also werden wir thun.

32. נַחְנוּ נַעֲבֹר חֲלוּצִים לִפְנֵי יְהוָֹה אֶרֶץ כְּנָעַן וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן׃

32. Wir ziehen kampfbereit vor Gott in das Land Kenaan hinüber, und mit uns die Besitznahme unseres Erbes diesseits des Jardens.

33. וַיִּתֵּן לָהֶם ׀ מֹשֶׁה לִבְנֵי־גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי ׀ שֵׁבֶט ׀ מְנַשֶּׁה בֶן־יוֹסֵף אֶת־מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת־מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב׃

33. Da gab ihnen Mosche, den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben und dem halben Stamm Menasche, Sohn Josef's, das Reich Sichon's, Königs des Emoriten und das Reich Og's, Königs des Baschan, das Land nach seinen Städten in Gränzen, die Städte des Landes im Umkreis.

V. 32. ואתנו אחזת נחלתנו. Es heißt dies wohl: die Besitznahme unseres diesseitigen Erbes geht mit uns hinüber, d. h. nicht diesseits können wir diese Besitznahme vollziehen, sondern mit dem was wir jenseits des Jardens leisten, verwirklichen wir die Besitznahme des von uns verlangten diesseitigen Landes.

V. 33. ויתן להם מ״שה וגו׳. Es sind die Motive und Veranlassungen nicht mitgetheilt, welche zu diesem Anschluß des halben Stammes Menasse an die transjordanische Niederlassung geführt. רמב״ן vermuthet, daß sich bei der Einweisung in den Besitz das Landesgebiet zu groß für die beiden Stämme ergeben und dies diesen Anschluß des halben Stammes Menasse veranlaßt habe. הארץ לערי׳ בגבלת, er wies ihnen das Land zu und

וּגְדֵרֹת לְצֹנַאֲכֶם וְהַיֹּצֵא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ׃

25. וַיֹּאמֶר בְּנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר עֲבָדֶיךָ יַעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי מְצַוֶּה׃

26. טַפֵּנוּ נָשֵׁינוּ מִקְנֵנוּ וְכָל־בְּהֶמְתֵּנוּ יִהְיוּ־שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד׃

27. וַעֲבָדֶיךָ יַעַבְרוּ כָּל־חֲלוּץ צָבָא לִפְנֵי יְהוָה לַמִּלְחָמָה כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי דֹּבֵר׃

28. וַיְצַו לָהֶם מֹשֶׁה אֵת אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֵת יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְאֶת־רָאשֵׁי

der und Hürden für eure Schaafe, und was von eurem Munde geäußert worden vollbringet.

25. Da sagten Gad's Söhne und Reuben's Söhne einmüthig: Deine Diener werden thun, wie mein Herr gebietet.

26. Unsere Kinder, unsere Frauen, unsere Heerden und all unser Viehstand, sie sollen dort bleiben in den Städten des Gilead,

27. und deine Diener sollen, jeder zum Heer Ausgezogene vor Gott zum Kriege hinüber gehen, wie mein Herr spricht.

28. Da gebot Mosche dem Priester Elasar, Jehoschua dem Sohne Nun's und den Häuptern der Stammesväter der

---

קודם למעשה, es muß die Bedingung dem daran geknüpften Factum vorangehen: אם יעברו ונתתם ואם לא יעברו ונאחזו und nicht umgekehrt תתנו אם יעברו. (Nach רמב״ם Ischot VI, 4. bezieht sich diese Forderung nicht auf die Formel, sondern auf den Vollziehungsakt, daß nicht der Akt erst vollzogen und die Bedingung nachgefügt werde.) c) הן קודם ללאו, daß der bejahende Fall dem verneinenden vorangehe, erst אם יעברו und dann ואם לא יעברו; d) תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר, es muß die Bedingung in ihrer Erfüllung nichts das daran geknüpfte Factum Aufhebendes enthalten, also nicht z. B. אם תחזירי לי את הנייר הרי זה גיטך; e) אפשר לקיימיה על ידי שליח, das auf Bedingung zu stellende Factum muß, wie hier die Landesvertheilung durch Josua, auch eventuell durch einen Stellvertreter vollzogen werden können, nicht aber wie z. B. der חליצה-Akt ein nur persönlich zu vollziehender sein (Kidushin 61, a., Gittin 75, a. b., Kethuboth 74, a.) כל תנאי, heißt es Kidushin das. שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, jede Bedingungsformel, die dieser Aufforderung nicht entspricht, ist folgelos, die Bedingung ist wie nicht ausgesprochen, und das Factum tritt bedingungslos in Kraft, התנאי בטל והמעשה קיים. Ob überall, speciell für welche Gesetzestitel und Fälle diese Norm Anwendung habe, ist jedoch sehr controvers. (Siehe insbesondere die Commentatoren zu Gittin das.) Jedenfalls gibt es Fälle, wo beim Vollzuge einer Handlung die bedingende, der Handlung nur eine bedingungsweise Geltung ertheilende Absicht ohne formellen Ausspruch nur angedeutet zu werden braucht, גילוי מלתא, ja Fälle, wo die bedingenden Umstände so selbstverständlich klar und entschieden sind, daß es nicht einmal einer besondern Andeutung der bedingenden Absicht braucht, דאפי׳ גילוי מלתא לא בעי. (Siehe תוספו׳ קידושין 49, b. ד״ה דברים שבלב).

שביעי (רביעי)׳ 20. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם־תַּעֲשׂוּן אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אִם־תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי יְהוָה לַמִּלְחָמָה׃
21. וְעָבַר לָכֶם כָּל־חָלוּץ אֶת־הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי יְהוָה עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת־אֹיְבָיו מִפָּנָיו׃
22. וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְהוָה וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּם מֵיְהוָה וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי יְהוָה׃
23. וְאִם־לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה חֲטָאתֶם לַיהוָה וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶתְכֶם׃
24. בְּנוּ־לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם

20. Da sagte Mosche zu ihnen: Wenn ihr dieses thun werdet, wenn ihr ausziehen werdet vor Gott zum Kriege,

21. und von euch jeder zum Vortrab Gezogene den Jarden vor Gott hin überschreiten wird bis Er seine Feinde vor sich her vertrieben hat,

22. und das Land vor Gott bezwungen ist, und ihr dann erst zurückkehret, und ihr so von Gott und von Jisrael eurer Pflicht freigesprochen seid: so soll dieses Land euch vor Gott zum Besitze werden.

23. Wenn ihr aber nicht also thun werdet, sehet, so habet ihr gegen Gott gesündigt; und erkennt sehr wohl eure Sünde, die euch treffen wird!

24. Bauet euch Städte für eure Kin-

V. 22. והייתם נקיים מד׳ ומישראל. Vgl. 1. B. M. 24, 41. והיית נקי מאלתי או תנקה מאלתי, der mir geleistete Eid wird dir nichts mehr anhaben können, du wirst von ihm aus keine Verpflichtung mehr haben, du hast ihm genügt. So auch hier: Gott und Jsrael werden keine Forderung weiter an euch haben.

V. 23. חטאתכם אשר תמצא, die Sünde trifft in ihren Folgen den Sünder. Außer dem daß sie das transjordanische Land nicht bekommen, wenn sie die Bedingung nicht lösen V. 30., trifft sie dann auch wegen Wortbrüchigkeit die Schuld.

V. 24. לצנאכם wie לצאנכם, so auch צֹנֶה Pf. 8, 8. Vielleicht ist das Wort verlängert um länger dabei verweilen zu können und damit zu sagen: eure Schaafe, auf welche ihr einen so übergroßen Nachdruck legt. Ohnehin dürfte die Umwandlung von צאן in צנא und צנה eine demselben Sinn entsprechende Steigerung des Begriffs enthalten. צאן ist verwandt mit שאן und bezeichnet das künstlich zu schützende, zu hürdende Thier (Siehe 2. B. M. S. 293.), צנא und צנה, verwandt mit צנע und צנח, bezeichnet das noch intensivere Bergen. Siehe zu V. 16.

Dieser auf Bedingungen beruhende Vertrag mit den Söhnen Gad und Reuben ist für die jüdische Rechtstheorie das classische Beispiel für die bündigste Form eines auf Bedingung zu stellenden Actes. Die daran nachgewiesenen Erfordernisse sind: a) תנאי כפול, es müssen die beiden Fälle der erfüllten und nichterfüllten Bedingung, wie hier אם יעברו und ואם לא יעברו וגו׳ וגו׳, ausdrücklich ausgesprochen sein und nicht der bloßen selbstverstandenen Folgerung, מכלל הן אתה שומע לאו und umgekehrt, überlassen bleiben; b) תנאי

עַל חֲרוֹן אַף־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל׃
15. כִּי תְשׁוּבֻן מֵאַחֲרָיו וְיָסַף עוֹד לְהַנִּיחוֹ בַּמִּדְבָּר וְשִׁחַתֶּם לְכָל־הָעָם הַזֶּה׃ ס
16. וַיִּגְּשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גִּדְרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ׃
17. וַאֲנַחְנוּ נֵחָלֵץ חֻשִׁים לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲשֶׁר אִם־הֲבִיאֹנֻם אֶל־מְקוֹמָם וְיָשַׁב טַפֵּנוּ בְּעָרֵי הַמִּבְצָר מִפְּנֵי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ׃
18. לֹא נָשׁוּב אֶל־בָּתֵּינוּ עַד הִתְנַחֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ׃
19. כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה׃ פ

Männer, noch hinzuzufügen zu Gottes erregtem Zorn gegen Jisrael!

15. Wenn ihr von seiner Nachfolge zurückbleibt, so wird er es noch länger in der Wüste lassen, und ihr werdet diesem ganzen Volke Verderben bereitet haben.

16. Da traten sie zu ihm hin und sagten: Schaafhürden wollen wir für unsere Heerden bauen und Städte für unsere Kinder,

17. wir aber wollen hurtig ausziehen vor Jisrael's Söhnen bis daß wir sie zu ihrem Orte gebracht haben. Unsere Kinder mögen in den Festungsstädten bleiben vor den Bewohnern des Landes,

18. wir wollen zu unseren Häusern nicht zurückkehren, bis Jisrael's Söhne, Jeder sich sein Erbe hingenommen hat;

19. denn wir wollen nicht mit ihnen drüben jenseits des Jardens Besitz erhalten, wenn uns unser Erbe bereits diesseits des Jardens nach Osten zugekommen ist.

חטאים, als die von sündigen Leuten Erzogenen. (Siehe 1. B. M. 1, 28.)

V. 16. גדרת צאן נבנה למקננו וגו׳. Das Wort der Weisen im מ״ר läßt uns an der Gedankenfolge dieses Vortrags der Söhne Gad und Reuben die überwiegende Besitzesliebe erkennen, die überhaupt ja dem ganzen Anliegen zu Grunde lag. Ihre Heerden lagen ihnen mehr am Herzen als ihre Kinder, darum erst גדרת צאן למקננו und dann ערים לטפנו, sonst hätten sie ja wohl auch schon um ihrer Kinder willen sich zweimal bedacht, ehe sie sich der anlockenden Weidegegend willen der Gefahr aussetzten, ihren geistigen Zusammenhang mit dem Nationalganzen und dessen Heiligthum durch Entfernung zu gefährden. In Moses' Erwiederung V. 24. stellt sich die Fürsorge für die Kinder in den Vordergrund und haben sie dies sehr wohl aufgefaßt. V. 26. lassen sie in ihrem Schlußwort den Kindern und Frauen den Vorrang vor ihrem Viehstand. Es ist ihnen auch, wie das Wort der Weisen weiter bemerkt, diese Ueberschätzung des materiellen Güterreichthums nicht gut bekommen. Wie sie vorzeitig zum Besitz gegriffen, waren sie auch die Ersten, die Besitz und Heimath verloren. Sie gingen zuerst durch Pul und Tiglath Peleßer in's Exil (Chron. I, 5, 26.).

V. 17. חשים, חוש, עוש, אוץ nach Etwas hindrängen, eilen.

8. כֹּה עָשׂוּ אֲבֹתֵיכֶם בְּשָׁלְחִי אֹתָם
מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לִרְאוֹת אֶת־הָאָרֶץ׃
9. וַיַּעֲלוּ עַד־נַחַל אֶשְׁכּוֹל וַיִּרְאוּ
אֶת־הָאָרֶץ וַיָּנִיאוּ אֶת־לֵב בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל לְבִלְתִּי־בֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־
נָתַן לָהֶם יְהוָה׃
10. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא
וַיִּשָּׁבַע לֵאמֹר׃
11. אִם־יִרְאוּ הָאֲנָשִׁים הָעֹלִים
מִמִּצְרַיִם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה
אֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם
לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב כִּי לֹא־מִלְאוּ אַחֲרָי׃
12. בִּלְתִּי כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי
וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן כִּי מִלְאוּ אַחֲרֵי יְהוָה׃
13. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל
וַיְנִעֵם בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־
תֹּם כָּל־הַדּוֹר הָעֹשֶׂה הָרַע בְּעֵינֵי
יְהוָה׃
14. וְהִנֵּה קַמְתֶּם תַּחַת אֲבֹתֵיכֶם
תַּרְבּוּת אֲנָשִׁים חַטָּאִים לִסְפּוֹת עוֹד

8. So haben eure Väter gehandelt, als ich sie von Kadesch Barnea sandte Einsicht vom Lande zu nehmen.

9. Da zogen sie bis zum Traubenthale hinauf, sahen das Land und hemmten das Herz der Söhne Jisrael's, so daß sie nicht in das Land kommen sollten, welches ihnen Gott gegeben hatte.

10. Da ward Gottes Zorn an jenem Tage rege und er schwur:

11. Nicht sollen alle die Männer, die von zurückgelegten zwanzig Jahren aufwärts aus Mizrajim heraufgezogen sind, das Land sehen, welches ich Abraham, Jizchak und Jaakob zugeschworen habe; denn sie haben nicht mir nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

12. Außer Kaleb Sohn Jefunne's, dem Kenisi, und Jehoschua Sohn Nun's; denn sie haben Gott nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

13. So ward Gottes Zorn rege wider Jisrael, und er ließ sie vierzig Jahre in der Wüste herumwandern, bis das ganze Geschlecht, welches das was in Gottes Augen böse war gethan, nun dahin ist.

14. Und nun seid ihr aufgestanden, an eurer Väter Stelle, Zucht sündiger

---

V. 11. 12. לֹא מִלְאוּ אחרי, מִלְאוּ אחרי ד׳. Siehe K. 14, 24. Das mangelnde Dagesch bedarf der Erklärung. Vielleicht bezeichnet es V. 11. den hohen Grad der von ihnen unerfüllt gebliebenen Pflichttreue. Nicht nur nicht im פִּיעֵל, nicht einmal im קַל kann man von ihnen sagen, daß: מִלְאוּ אחרי. Im Gegensatz dazu heißt es denn auch von Kaleb und Josua, daß מִלְאוּ אחרי. Die Würdigkeit ins Land zu kommen setzt eben keinen hohen Grad der Pflichttreue voraus.

V. 14. קמתם תחת אבתיכם, mit eurem jetzigen Antrag tretet ihr an die Stelle eurer Väter und setzet deren Pflichtvergessenheit fort. Ihr bewährt, euch als תרבות אנשים

2. Da kamen die Söhne Gad und die Söhne Reuben und sagten zu Mosche und dem Priester Eleasar und zu den Fürsten der Gemeinde:

2. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לֵאמֹר:

3. Ataroth, Dibon, Jaaser, Nimra, Cheschbon, Elaleh, Sebam, Nebo und Beon,

3. עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן:

4. das Land, welches Gott vor der Gemeinde Jisrael's niedergeworfen, ist ein Heerdenland, und deine Diener haben Heerden.

4. הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה יְהוָה לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה: ס

5. Sie sagten: Wenn wir Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden haben, gebe man dieses Land deinen Dienern zum Besitze, lasse uns den Jarden nicht überschreiten.

5. וַיֹּאמְרוּ אִם־מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יֻתַּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל־תַּעֲבִרֵנוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן:

6. Da sagte Mosche zu den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben: Sollen eure Brüder zum Kriege kommen, und ihr wollt hier sitzen?

6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לִבְנֵי־גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹה:

7. Und warum hemmt ihr das Herz der Söhne Jisrael's, vom Hinüberzug in das Land hin, welches ihnen Gott gegeben hat.

7. וְלָמָּה תְנוּאוּן אֶת־לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעֲבֹר אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם יְהוָה: (ק׳ תְּנִיאוּן)

Reuben als der ältere zuerst genannt wird, in der ganzen folgenden Versammlung stehen die Söhne Gad voran. Sie werden auch 5. B. M. 33, 20. 31. als die eigentlichen Anreger der Idee und zugleich in ihrer Tapferkeit geschildert, die ihnen die Ausführbarkeit dieser Idee, sich außer Zusammenhang mit dem Gros der Nation in besonderen Grenzen niederzulassen rathsam erscheinen lassen durfte.

V. 5. ויאמרו. Diese wiederholte Aufnahme der Anrede setzt eine Pause voraus und zeigt, daß sie selbst nicht ganz frei von dem Bedenken waren, wie ihr Antrag aufgenommen werden würde. Sie bedurften einer Pause, um sich zur Fortsetzung des Vorbringens ihres Anliegens zu sammeln.

V. 7. ולמה תניאון, נוא bezeichnet ja das Unterbrechen einer Bewegung (— es steht zwischen נוע und נוח —) siehe 1. B. M. Hier steht es in seiner eigentlichen Bedeutung. Sie und Israel sind im Begriff in das Land einzuziehen. Da halten sie mit einemmale in Ausführung dieser Absicht inne und bringen auch das Volk dazu die Ausführung auf zugeben. Dieser doppelte Vorwurf ist durch das קרי und כתיב ausgedrückt.

band, Fingerring, Ohrring und Schloß, für unsere Seelen Sühne vor Gott zu erlangen.

51. Da nahm von ihnen Mosche und der Priester Elasar das Gold, Alles Gebrauchsgeräthe.

52. Da war alles Gold der Hebe, welche sie Gott geweiht hatten, sechzehn Tausend sieben Hundert und fünfzig Schekel von den Fürsten der Tausende und von den Fürsten der Hunderte.

53. Die Heeresleute hatten jeder für sich geplündert.

54. Mosche und der Priester Eleasar nahmen das Gold von den Fürsten der Tausende und der Hunderte und brachten es in das Zusammenkunftbestimmungszelt zum Gedächtniß den Söhne Jisrael's vor Gott.

Kap. 32, 1. Und vieles Heerdenvermögen hatten die Söhne Reuben und die Söhne Gad in mächtigem Maaße. Da sahen sie das Land Jaaser und das Land Gilead und siehe, die Gegend war eine Heerdengegend.

טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל־
נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה׃
51. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
אֶת־הַזָּהָב מֵאִתָּם כֹּל כְּלִי מַעֲשֶׂה׃
52. וַיְהִי ׀ כָּל־זְהַב הַתְּרוּמָה
אֲשֶׁר הֵרִימוּ לַיהוָה שִׁשָּׁה עָשָׂר
אֶלֶף שְׁבַע־מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים שָׁקֶל
מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים וּמֵאֵת שָׂרֵי
הַמֵּאוֹת׃
53. אַנְשֵׁי הַצָּבָא בָּזְזוּ אִישׁ לוֹ׃
54. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
אֶת־הַזָּהָב מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים
וְהַמֵּאוֹת וַיָּבִאוּ אֹתוֹ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד
זִכָּרוֹן לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה׃ פ
לב ששי (שלישי) 1. וּמִקְנֶה ׀ רַב הָיָה
לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי־גָד עָצוּם מְאֹד
וַיִּרְאוּ אֶת־אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת־אֶרֶץ גִּלְעָד
וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מְקוֹם מִקְנֶה׃

---

zu Gott und seinem Gesetze das Erlebte verdanke. Gedankenvoll wählten sie dazu alles erbeutete Frauengeschmeide, vielleicht in zwiefacher Beziehung: damit auch jede Erinnerung an die midjanitischen Frauen aus ihrem Kreise zu entfernen, und der nunmehr bewährten sittlichen Treue den Antheil an der so wunderbar schützenden Gottesgnade zu vindiciren. In einer ähnlichen Beziehung wird dieses קרבן Sabbath 64, a. b. gefaßt. —

כומז. Siehe 2. B. M. 35, 22.

V. 51. כל כלי מעשה, sie brachten diese Geräthe nicht aus Rücksicht auf ihren Stoff-Werth, sondern auf ihre Gebrauchs-Bedeutung. Siehe V. 50.

V. 54. זכרון לבני ישראל לפני ד׳, Siehe zu V. 50.

Kap. 32, 1. ומקנה רב. Der Accentuation zufolge scheint das Prädikat עצום מאוד sich auf die בני גד zu beziehen, so daß deren Heerdebesitz noch weit größer, als der der Reubeniten war. Ohnehin bemerkt schon Ramban, daß nur hier einleitend der Stamm

siebenunddreißig Tausend fünfhundert.

44. Rinder: sechsunddreißig Tausend,

45. Esel: dreißig Tausend fünf Hundert,

46. Menschenseelen: sechszehn Tausend.

46. Da nahm Mosche von der den Söhnen Jisrael's gewordenen Hälfte das herausgegriffene Eins von je fünfzig, von Menschen und von den Thieren, und gab sie den Leviten, den Wahrnehmern der Hut der Gottes-Wohnung, wie Gott geboten hatte.

48. Da naheten die Beamten, welche die Heerestausende hatten, zu Mosche, die Fürsten der Tausende und die Fürsten der Hunderte,

49. und sagten zu Mosche: Deine Diener haben die Summe der Kriegsleute, welche unserer Hand anvertraut waren, aufgenommen, und es wird von uns kein Mann vermißt.

50. Darum haben wir das Gottes-Opfer geweiht, Jeder der ein goldenes Geräth erlangte, Fußband oder Arm-

שִׁבְעַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

44. וּבָקָר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף׃

45. וַחֲמֹרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

46. וְנֶפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עָשָׂר אָלֶף׃

47. וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִמַּחֲצִת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הָאָחֻז אֶחָד מִן־הַחֲמִשִּׁים מִן־הָאָדָם וּמִן־הַבְּהֵמָה וַיִּתֵּן אֹתָם לַלְוִיִּם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

48. וַיִּקְרְבוּ אֶל־מֹשֶׁה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת׃

49. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר בְּיָדֵנוּ וְלֹא־נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ׃

50. וַנַּקְרֵב אֶת־קָרְבַּן יְהוָה אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי־זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד

V. 49. ולא נפקד. Wir haben bereits (1. B. M. K. 21, 1.) die Verwandtschaft der Wurzel פקד mit בגד und בית hervorgehoben und bemerkt, daß פקד das geistige Bekleiden eines Gegenstandes mit den ihm zukommenden Attributen, Verhältnissen und Beziehungen bedeute. So wie nun in der Regel פקד bedeutet: zu einem vorhandenen Gegenstande die ihm zukommenden aber noch fehlenden Attribute hinzudenken, so heißt es oft auch: zu vorhandenen Verhältnissen und Beziehungen den ihnen zukommenden aber noch fehlenden Gegenstand hinzudenken, also durch vorhandene Verhältnisse und Beziehungen zum Gedenken des für sie gehörigen aber abwesenden Gegenstandes veranlaßt sein, d. i. aber nichts anderes als: vermissen.

V. 50. ונקרב את קרבן ד׳. Es heißt nicht: ונקרב קרבן לד׳, sondern את קרבן ד׳, d. i. das aus solchem Erlebniß von selbst als Bedürfniß und Pflicht sich ergebende קרבן, zum Ausdruck des Bewußtseins, wie man nur der Gottesnähe, d. i. unserer Beziehung

fünfundsiebzig Tausend.

33. Rinder: zweiundsiebzig Tausend.

34. Esel: einundsechzig Tausend.

35. Menschenseelen: von den weiblichen, die noch nichts von geschlechtlichem Umgang erfahren, alle Seelen, zweiunddreißig Tausend.

36. Also war die Hälfte, der Antheil der in's Heer Gezogenen, die Zahl der Schaafe: dreimalhundertsiebenunddreißig Tausend fünf Hundert.

37. Somit war der Tribut an Gott von den Schaafen: sechshundertfünfundsiebzig.

38. Und die Rinder: sechsunddreißig Tausend, und deren Tribut an Gott: zweiundsiebzig.

39. Und Esel: dreißig Tausend und fünf Hundert, und deren Tribut an Gott: einundsechzig.

40. Menschenseelen: sechzehn Tausend, und deren Tribut an Gott: zweiunddreißig Seelen.

41. Mosche gab den Tribut, die Hebe Gottes, dem Priester Eleasar, wie Gott Mosche geboten hatte.

42. Und von der den Söhnen Jisrael's gewordenen Hälfte, welche Mosche von den in's Heer gezogenen Männern abgetheilt hatte,

43. war die der Gemeinde gewordene Hälfte, von Schaafen: dreihundert

אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים׃

33 וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אָלֶף׃

34 וַחֲמֹרִים אֶחָד וְשִׁשִּׁים אָלֶף׃

35 וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן־הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר כָּל־נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף׃

36 וַתְּהִי הַמֶּחֱצָה חֵלֶק הַיֹּצְאִים בַּצָּבָא מִסְפַּר הַצֹּאן שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְשִׁבְעַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

37 וַיְהִי הַמֶּכֶס לַיהוָה מִן־הַצֹּאן שֵׁשׁ מֵאוֹת חָמֵשׁ וְשִׁבְעִים׃

38 וְהַבָּקָר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף וּמִכְסָם לַיהוָה שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים׃

39 וַחֲמֹרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּמִכְסָם לַיהוָה אֶחָד וְשִׁשִּׁים׃

40 וְנֶפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עָשָׂר אָלֶף וּמִכְסָם לַיהוָה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים נָפֶשׁ׃

41 וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־מֶכֶס תְּרוּמַת יְהוָה לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

חמישי 42 וּמִמַּחֲצִית בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָצָה מֹשֶׁה מִן־הָאֲנָשִׁים הַצֹּבְאִים׃

43 וַתְּהִי מֶחֱצַת הָעֵדָה מִן־הַצֹּאן שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף

---

außer Dem vorhanden war, was nicht zur Vertheilung kam.

die zum Heere auszogen, und der ganzen Gemeinde.

תֹּפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים לַצָּבָא וּבֵין כָּל־הָעֵדָה׃

28. Und du erhebst einen Tribut für Gott von den Kriegsleuten, die zum Heere auszogen, Eines von fünfhundert, von den Menschen, von den Rindern, von den Eseln und von den Schaafen.

28. וַהֲרֵמֹתָ מֶכֶס לַיהֹוָה מֵאֵת אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים לַצָּבָא אֶחָד נֶפֶשׁ מֵחֲמֵשׁ הַמֵּאוֹת מִן־הָאָדָם וּמִן־הַבָּקָר וּמִן־הַחֲמֹרִים וּמִן־הַצֹּאן׃

29. Aus ihrer Hälfte nehmet ihr und du giebst dem Priester Eleasar die Gottes-Hebe.

29. מִמַּחֲצִיתָם תִּקָּחוּ וְנָתַתָּה לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן תְּרוּמַת יְהֹוָה׃

30. Und von der den Söhnen Jisrael's gewordenen Hälfte nimmst du Eines herausgegriffen von fünfzig von den Menschen, von den Rindern, von den Eseln und von den Schaafen, von allen Thieren, und du giebst sie den Leviten, den Wahrnehmern der Hut der Gottes-Wohnung.

30. וּמִמַּחֲצִת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל תִּקַּח ׀ אֶחָד ׀ אָחֻז מִן־הַחֲמִשִּׁים מִן־הָאָדָם מִן־הַבָּקָר מִן־הַחֲמֹרִים וּמִן־הַצֹּאן מִכָּל־הַבְּהֵמָה וְנָתַתָּה אֹתָם לַלְוִיִּם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן יְהֹוָה׃

31. Mosche that und der Priester Eleasar, wie Gott Mosche geboten hatte.

31. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

32. Es war die ergriffene Beute, außer dem, was das Heeresvolk geplündert hatte, Schaafe: sechsmalhundert-

32. וַיְהִי הַמַּלְקוֹחַ יֶתֶר הַבָּז אֲשֶׁר בָּזְזוּ עַם הַצָּבָא צֹאן שֵׁשׁ־מֵאוֹת

---

es sind alle die, die die Lösung dieser Kriegesaufgabe ergriffen hatten. Es umfaßt dies Alle am Heereszug betheiligt gewesenen, Hauptleute wie Gemeine.

V. 28. מכם. Siehe 2. B. M. 12, 5.

V. 29. תקחו. V. 28. hieß es nicht אחד אחז u. s. w. wie V. 30. Als תרומת ד׳ sollte wohl die Hebe nicht aufs Gerathewohl herausgegriffen werden, sondern durch Auswahl geschehen und dürfte dies Auswählen durch dieses absolute: תקחו bezeichnet sein. — לאלעזר הכהן, es war dies wie רמב״ן bemerkt ausnahmsweise bei diesem, einem sittlich heiligen Revindicationszwecke dienenden Heereszuge der Fall. Sonst erhielten auch von der Beute die כהנים keinen Antheil. Siehe Kap. 18, 20.

V. 30. אחז, herausgegriffen, ohne Wahl. Siehe V. 29.

V. 32. יתר הבז. Vgl. V. 53. אנשי הצבא בזזו איש לו. Die leblosen Werthsachen, die jedem der sie genommen hatte, verblieben, heißen בז. Die hier zur Vertheilung kommende מלקוח war das über diese בז hinausgehende. Es war derjenige Theil der Beute, der

30*

תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם׃
24. וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל־הַמַּחֲנֶה׃ ס
רביעי. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵּאמֹר׃
26. שָׂא אֵת רֹאשׁ מַלְקוֹחַ הַשְּׁבִי
בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה אַתָּה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה׃
27. וְחָצִיתָ אֶת־הַמַּלְקוֹחַ בֵּין

ist, bringt ihr durch Wasser hinaus.

24. Eure Kleider badet ihr am siebten Tage und werdet rein; nachher kommt ihr in's Lager.

25. Da sagte Gott zu Mosche:

26. Erhebe die Summe der ergriffenen Beute der Gefangenschaft an Menschen und Thieren, du und der Priester Elasar und die Häupter der Väter der Gemeinde.

27. Und du theilest die ergriffene Beute zwischen den Kriegs-Handhabern,

---

schen Besitz angeordnete טבילה, selbst wenn dieselben von jeder טומאה und jedem איסור frei sind, kann nur der קדושה, der sittlichen Heiligung angehören, in deren Bereich dem Juden auch sein sinnlicher Speisegenuß gehoben sein soll. Die Beschränkung auf „metallene Speisegeräthe" dürfte aber dem durch diese טבילה zum Bewußtsein zu bringenden Gedanken noch einen besonderen Gehalt ertheilen. Ein metallenes Geräth ist der sprechendste Ausdruck der geistigen Herrschaft des Menschen über die Erde und ihre Stoffe. Nicht nur ihre Form, schon ihr Stoff verkündet sie. Speise ist aber gerade diejenige Thätigkeit, die zunächst ganz im Dienste der physisch sinnlichen Natur des Menschen steht, und ein metallenes Geräth zum Speisezweck vergegenwärtigt an sich die geistigste Seite des Menschenwesens im Dienste seiner sinnlichen Natur. Unter dem Regime des göttlichen Gesetzes ist aber auch das ganze sinnliche Leben des Menschen dem Kreise physischer Unfreiheit enthoben und dem Bereiche sittlich freier Gott dienender Thätigkeit überwiesen, und begreift sich's, wie uns scheint, diesem nach sehr wohl, warum das Gesetz insbesondere für den Eintritt metallener Speisegeräthe die Entsündigungsweihe durch טבילה statuirt, und warum eben diese טבילה auch התחטא „Sichentsündigen" heißt; soll doch eben auch sie das Bewußtsein sittlicher Freiheit, das ist ja der Fähigkeit sich der Sünde zu enthalten, beleben und stärken. So auch ירושלמי Aboda Sara V, 15. לפי שיצאו מטומאה הנכרי ונכנסו לקדושה ישראל. Gläserne Gefäße haben, ihrem ebenfalls durch künstliche Feuerbeherrschung geschaffenen und wie Metalle schmelzbaren Stoffe nach, Aehnlichkeit mit Metallen und fordern daher gläserne und glasirte Speisegeräthe טבילה מדרבנן (Aboda Sara das.)

V. 26. מלקוח השבי nur die lebendige Beute, die gefangenen Thiere und Menschen wurden vertheilt. Das Leblose verblieb jedem, der es erbeutet hatte. Vielleicht weil die gefangenen Thiere und Menschen nur durch das Zusammenwirken Aller in Gewahrsam erhalten werden konnten, wurden sie als allgemeine Beute betrachtet, während zum Schutze des Leblosen der einzelne Besitzer genügte. שא את ראש siehe 2. B. M. 30, 12

V. 27. תפשי מלחמה. Vgl. תופש כנור (1. B. M. 4, 21.), תופשי התורה (Jirm. 2, 8.)

תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא־יָבֹא בָּאֵשׁ

zogen ist, bringt ihr durch Feuer wieder hinaus und dann kann es rein werden, jedoch hat es sich durch Entfernungswasser zu entsündigen; und Alles was nicht durch Feuer eingezogen

---

unmittelbar durch Feuer eingedrungen ist, durch kochendes Wasser (הגעלה) herausgebracht werden. Dieser Grundsatz, daß ein eingedrungener Stoff durch dasselbe Medium hinausgebracht wird, durch welches er eingedrungen war, wird unter den Kanon: כבולעו כך פולטו gefaßt. (Siehe Aboda Sara 55, b. f.) Diese gesetzliche Thatsache: גיעולי נכרים — (die aus nichtjüdischen Speisegeräthen wieder herauskommenden Jssurstoffe, געל: von sich auswerfen, Job 21, 10. 3. B. M. 26, 11.) — daß also selbst in Gefäße eingedrungene Jssur-Stoffe oßur bleiben, obgleich sie doch jedenfalls selbst für den Geschmacksinn bereits in geschmackwidriger Weise abgeschwächt sind, א׳ אפשר לקדרא בת יומא דלא פגמה פורתא (Aboda Sara 67, b. תוספ׳ das.) setzt die bereits auch anderweitig feststehende Thatsache voraus (siehe Kap. 5, 3.), daß טעם כעיקר, daß ein für alle anderen Sinne verschwundener und nur noch dem Geschmacksinne erkennbarer Jssur noch oßur bleibe.

אך במי נדה יתחטא kann nach der ganzen Construction dieser Sätze nicht die הזיה von טומאת מת bedeuten. Wäre dies, es würde sicher nach וכל אשר לא וגו׳ stehen, da alle Geräthe, auch diejenigen die gar nicht in Feuer kommen, z. B. hölzerne Geräthe, doch wie ja bereits V. 20. ausgesprochen, הזיה fordern. Offenbar ordnet אך במי נדה וגו׳ Etwas an, was nur für metallene Speisegeräthe zur Anwendung kommen soll. כל דבר u. s. w. V. 23. ist Zusammenfassung der V. 22. aufgerechneten Metallstoffe; von ihnen wird ein Zwiefaches ausgesagt: ist von ihnen vorauszusetzen, daß sie unmittelbar in Feuer gebraucht worden, so ist der eingedrungene Jssurstoff auch durch Feuer wieder hinauszuschaffen, und ferner sollen sie, diese metallenen Speisegeräthe, vor dem Gebrauch auch במי נדה יתחטא. וכל אשר לא יבא באש, Nichtmetallgeräthe, die nicht in Feuer kommen, sind von den in sie eingedrungenen Jssurstoffen nur durch Wasser frei zu machen und bedürfen außerdem nicht des für Metallgeräthe vorgeschriebenen חטוי במי נדה. Die Halacha lehrt (Aboda Sara 75. b.), daß unter diesem חטוי eine besondere טבילה und zwar במקוה ארבעים סאה (siehe 3. B. M. 11, 36.) und במים שהנדה טובלת בהן zu verstehen sei, während für טבילת כלים מטומאתן schon ein רביעית genügt (Siehe תוספ׳ das.). מי נדה wäre dann hier allgemeine Bezeichnung der מקוה für durch טומאה zum „Sichfernhalten" verpflichtete Menschen. So Secharja 13, 1. מקור וגו׳ לחטאת ולנדה, wo durch חטאת die הזיה bei טומאת מת und durch נדה die allgemeine טבילה bezeichnet wird. Dadurch, daß hier für metallene Speisegeräthe eine טבילה wie für Menschen angeordnet ist, erklärt sich dann auch der sonst so auffallende Ausdruck יתחטא, wo das zu entsündigende Geräth nicht Object, sondern Subject ist. Es wird also das כלי als Person als „sich entsündigender" Mensch ausgedrückt, die טבילת כלי damit als טבילת אדם begriffen, es ist die jüdische Menschenpersönlichkeit, die in dieser טבילת כלי מדין ihre טבילה zu erblicken hat, daher יתחטא und daher ארבעים סאה. (Siehe auch 3. B. M. S. 251.)

Diese für metallene Speisegeräthe bei ihrem Uebergang aus nichtjüdischem in jüdi-

20. Jedes Gewand und jedes lederne Geräth, jedes aus Ziegenstoff Bereitete und jedes hölzerne Geräth habt ihr euch zu entsündigen.

21. Da sagte der Priester Elasar zu den Heeresleuten, die in den Krieg gegangen waren: Dies ist ein Grundgesetz der Lehre, welche Gott Moscheh geboten hat:

22. jedoch das Gold und das Silber, das Kupfer und das Eisen, das Zinn und das Blei,

23. Alles, was durch Feuer einge-

20. וְכָל־בֶּגֶד וְכָל־כְּלִי־עוֹר וְכָל־מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל־כְּלִי־עֵץ תִּתְחַטָּאוּ׃ ס

21. וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל־אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

22. אַךְ אֶת־הַזָּהָב וְאֶת־הַכָּסֶף אֶת־הַנְּחֹשֶׁת אֶת־הַבַּרְזֶל אֶת־הַבְּדִיל וְאֶת־הָעֹפָרֶת׃

23. כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר־יָבֹא בָאֵשׁ

---

mit Ausschluß von כלי חרס, durch Berührung einer Leiche אבי אבות werden, und den Menschen, der sie berührt, zum הז״ה-bedürftigen אב הטומאה machen, so konnten כלי שביכם, nachdem sie גרים geworden waren, durch Berührung eines solchen כלי der הז״ה bedürftig geworden sein.

V. 20. וכל בגד וגו׳. Siehe 3. B. M. 11, 32. תתחטאו. Da כל בגד וגו׳ das Object des Satzes ist, so kann das Reflexive des תתחטאו nur als Terminativ wie והתנחלתם אותם (3. B. M. 25, 46.) zu verstehen sein: jedes Gewand u. s. w. habt ihr euch zu entsündigen.

V. 21. ויאמר וגו׳ הבאים למלחמה. Da es nicht heißt מן המלחמה, sondern למלחמה, so dürfte dies zu der Annahme berechtigen, es sei die hier folgende Vorschrift nicht erst bei der Rückkehr aus dem Kriege, sondern bei dem Auszuge ertheilt worden.

זאת חקת התורה Siehe zu K. 19, 2.

V. 22. אך את הזהב וגו׳. Wir haben bereits zu 3. B. M. 11, 32. (S. 251.) bemerkt, daß der Begriff: כלי hier aus V. 20. zu suppliren und dadurch der enge Anschluß dieses Satzes an das dort Ausgesprochene gegeben ist: alles Gewand u. s. w. und alles hölzerne Geräth habt ihr euch nur durch הז״ה von טומאה zu entsündigen, metallene Geräthe jedoch erfordern außerdem noch הכשר (כל דבר אשר וגו׳) und טבילה (אך במי וגו׳) wie im folgenden Verse zur Anordnung kommt.

V. 23. כל דבר וגו׳, Alles was durch Feuer hineingekommen ist, habt ihr durch Feuer fortzuschaffen, und Alles das nicht durch Feuer hineingekommen ist, habt ihr durch Wasser fortzuschaffen. תעבירו wie העביר חטאתך (Sam. II, 12, 13.) העבר חרפתי (Ps. 119, 39.) ויעבר הקדשים מן הארץ (Kön. I, 15, 12.). Es ist damit das Gesetz gegeben, daß metallene Speisegeräthe, in welche איסור-Stoffe eingedrungen sind, vor dem Gebrauch von diesen איסור-Stoffen befreit werden müssen, und zwar was unmittelbar durch Feuer, ohne flüssiges Medium eingedrungen ist, muß durch Glühen (ליבון) im Feuer, was nicht

15. Und es sagte Mosche zu ihnen: habt ihr alle Weiber leben lassen?!

16. Seht, diese waren doch gerade Jisrael's Söhnen auf Bileam's Rath zur Untreu-Veranlassung gegen Gott um Peors willen, so daß die Seuche unter Gottes Gemeinde ausbrach!

17. Und nun, tödtet alles Männliche unter den Kindern; und jedes Frauenzimmer, das einen Mann zum geschlechtlichen Umgang kennt, tödtet;

18. alle Kinder unter den Frauenzimmern, die noch nichts vom geschlechtlichen Umgang erfahren, erhaltet euch.

19. Ihr lagert außerhalb des Lagers sieben Tage. Jeder, der einen Menschen getödtet, und Alles, was einen Erschlagenen berührt hat, habt ihr euch zu entsündigen, ihr und eure Gefangenen.

15. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה הַחִיִּיתֶם כָּל־נְקֵבָה׃

16. הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בִּדְבַר בִּלְעָם לִמְסָר־מַעַל בַּיהוָה עַל־דְּבַר פְּעוֹר וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת יְהוָה׃

17. וְעַתָּה הִרְגוּ כָל־זָכָר בַּטָּף וְכָל־אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הֲרֹגוּ׃

18. וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר הַחֲיוּ לָכֶם׃

19. וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל ׀ נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם׃

---

war, die also deren Heereshandlungen zu leiten hatten und dafür verantwortlich waren.

V. 16. הן הנה, wie הן נזבח הן (2. B. M. 8, 22.). היו לבני ישראל vielleicht wie כי תהיה לאיש זר (3. B. M. 22, 12.) הייתי הלילה לאיש (Ruth I, 12.), sie haben sich den Söhnen Israels hingegeben, um ihnen Untreue an Gott in Händen zu geben um Peors willen, d. h. um dem Gotte der Unzucht zuzufallen.

V. 17. 18. Da mit diesem Akt dem Verpflanzen heidnisch unzüchtiger Elemente in Israel vorgebeugt werden sollte, so müssen wir annehmen, daß die nationale Entartung wesentlich im männlichen Geschlechte wurzele, das weibliche Geschlecht aber, wenn in früher Kindheit unlautern Einflüssen und Eindrücken entzogen, des vollen Eingehens in reine Sittlichkeit fähig bleibe. Aehnlich wird 5. B. M. 23, 4. hinsichtlich der Aufnahme von Ammonitern und Moabitern zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte unterschieden; während das erstere ausgeschlossen ist, ist dem weiblichen die Aufnahme בקהל ד' selbst in reiferen Jahren gestattet.

V. 19. ואתם וגו' Siehe Kap. 5, 2. 3. 19, 11. f. אתם ושביכם. Als נכרים konnten die Gefangenen nicht מקבל טומאה sein. טומאה beginnt erst mit der Beziehung des Menschen zum jüdischen Gesetzesheiligthum, zu מקדש וקדשיו. שביכם, die Gefangenen wurden daher erst טומאה-empfänglich לאחר שנתגיירו, ein Akt, der bei Vielen sofort geschehen sein konnte. Da ferner כלי מתכות, nach Einer Auffassung sogar alle כלים

11. Sie nahmen die ganze Beute und alles an Menschen und Vieh Ergriffene,

12. und brachten zu Mosche, zu Elasar dem Priester, und zu der Gemeinde der Söhne Jisrael's die Gefangenen, die Ergriffenen und die Beute in's Lager zu den Moabitischen Oeden, welche am Jarden bei Jericho liegen.

13. Da gingen Mosche und der Priester Elasar und alle Fürsten der Gemeinde ihnen entgegen hinaus außerhalb des Lagers.

14. Da zürnte Mosche über die Beamten der Heeresmacht, über die Fürsten der Tausende und die Fürsten der Hunderte, die vom Heeresdienst des Krieges zurückkamen,

11. וַיִּקְחוּ אֶת־כָּל־הַשָּׁלָל וְאֵת כָּל־הַמַּלְקוֹחַ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה׃

12. וַיָּבִאוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשְּׁבִי וְאֶת־הַמַּלְקוֹחַ וְאֶת־הַשָּׁלָל אֶל־הַמַּחֲנֶה אֶל־עַרְבֹת מוֹאָב אֲשֶׁר עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃ ס

שלישי (שני). 13. וַיֵּצְאוּ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְכָל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לִקְרָאתָם אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה׃

14. וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה׃

V. 11. 12. ויקחו וגו׳. Hier wird die gesammte Kriegserrungenschaft שלל und מלקח genannt, im folgenden Verse wird noch שבי von מלקח unterschieden. Wir haben schon 1. B. M. S. 315. auf die Verwandtschaft von שלל mit סלל, זלל, צלל hingewiesen. Der gemeinschaftliche Grundbegriff ist: Etwas einem Bereiche entziehen. Daher wohnt der Wurzel שלל nicht einmal nothwendig das Merkmal des Gewaltsamen bei, und Ruth 2, 16. wird damit das absichtliche Fallenlassen von den Garbenhaufen angehörigen Aehren zur Vermehrung der Armenlese bezeichnet. Die Aehre wird auch dem Bereiche des Ackereigenthümers, aber mit dessen Bewilligung, entzogen. Allgemein wird mit שלל alles durch Kriegserfolg Erbeutete, also dem bisher berechtigten Eigenthümer Entzogene bezeichnet, auch die lebenden Thiere, wie זה שלל דוד (Sam. I, 30. 28.). Neben מלקח bezeichnet שלל die leblose Beute, מלקח aber die lebendige, als solche, die nur durch festhalten im „Griff" bei dem neuen Herrn bleibt, hier: Thiere und Menschen. שבי bezeichnet aber speciell die kriegsgefangenen Menschen. שבה, verwandt mit צבה, צבא, שבע, שבע, שפח, (משפחה, שפחה), ספח, bezeichnet die Vergrößerung seines persönlichen Machtbereichs durch Aufgehen der Persönlichkeit eines Andern in dasselbe — (שַׁבֵּחַ: die Qualitätenfülle eines Objekts, meist einer Persönlichkeit, aussprechen. Auch: Einem das von ihm Angestrebte voll gewähren, ein heftigstes Verlangen beschwichtigen, daher bildlich vom Stillen der Meereswogen: בשוא גליו אתה תשבחם Ps. 89, 10.) — שבי, מלקוח, zur Seite wie V. 12., bezieht sich מלקוח auf die Thiere und שבי auf die Menschen.

V. 14. פקודי החיל, sind diejenigen, denen die Heeresmacht als Leitern anvertraut

Trompeten der Terua in seiner Hand.

7. Sie machten den Heereszug über Midjan, wie Gott Mosche geboten hatte, und erschlugen alles Männliche.

8. Die Könige Midjan's erschlugen sie auf ihren Gefallenen, Ewi, Rekem, Zur, Chur und Rewa, fünf Könige von Midjan; auch Bileam, den Sohn Beor's erschlugen sie mit dem Schwerte.

9. Jisrael's Söhne führten Midjan's Frauen und ihre Kinder gefangen fort, all ihr Vieh und all ihre Heerden und all ihr Vermögen machten sie zur Beute.

10. Alle ihre Städte in ihren Wohnsitzen und alle ihre Burgen verbrannten sie im Feuer.

וַחֲצֹצְר֥וֹת הַתְּרוּעָ֖ה בְּיָדֽוֹ׃
7. וַֽיִּצְבְּאוּ֙ עַל־מִדְיָ֔ן כַּאֲשֶׁ֛ר צִוָּ֥ה
יְהוָ֖ה אֶת־מֹשֶׁ֑ה וַיַּהַרְג֖וּ כָּל־זָכָֽר׃
8. וְאֶת־מַלְכֵ֨י מִדְיָ֜ן הָרְג֣וּ עַל־
חַלְלֵיהֶ֗ם אֶת־אֱוִ֤י וְאֶת־רֶ֙קֶם֙ וְאֶת־
צ֤וּר וְאֶת־חוּר֙ וְאֶת־רֶ֔בַע חֲמֵ֖שֶׁת
מַלְכֵ֣י מִדְיָ֑ן וְאֵת֙ בִּלְעָ֣ם בֶּן־בְּע֔וֹר
הָרְג֖וּ בֶּחָֽרֶב׃
9. וַיִּשְׁבּ֧וּ בְנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֛ל אֶת־נְשֵׁ֥י
מִדְיָ֖ן וְאֶת־טַפָּ֑ם וְאֵ֨ת כָּל־בְּהֶמְתָּ֧ם
וְאֶת־כָּל־מִקְנֵהֶ֛ם וְאֶת־כָּל־חֵילָ֖ם
בָּזָֽזוּ׃
10. וְאֵ֤ת כָּל־עָרֵיהֶם֙ בְּמ֣וֹשְׁבֹתָ֔ם
וְאֵ֖ת כָּל־טִירֹתָ֑ם שָׂרְפ֖וּ בָּאֵֽשׁ׃

---

nen in Jsrael zu schaffenden Trägern und Wahrern die unangefeindete Existenz in Mitte der Völker zu sichern. הצצרות התרועה (Siehe Kap. 10, V. 9.). בידו, אין ידו אל רשותו (ספרי).

V. 8. על חלליהם, sie waren nicht die ersten im Kampfe. — ואת בלעם. Es scheint, daß er, nachdem er den Erfolg seines Rathes erfahren, aus seiner Heimath wieder nach Moab und Midjan gekommen und die Seele der von den Midjaniten noch fortgesetzten Verführungskünste war. Nach Sanhedrin 106, a. wäre er gekommen, um sich einen Lohn für seinen erfolgreichen Rath zu erbitten

V. 10. את כל עריהם במושבתם. Habakuk 3, 7. heißt es: ירגזון יריעות ארץ מדין, woraus zu schließen wäre, daß die Midjaniten nach Nomadenart unter Zelt-Teppichen wohnten. Ein Aehnliches scheint sich aus Richter 6, 5. zu ergeben, wo sie, allerdings mit Anschluß anderer Völker, mit ihren Zelten, Heerden und Kameelen, das jüdische Land überzogen. Vgl. auch das. 7, 12. 8, 21. und 24. wo sie als ישמעאלים charakterisirt werden, worunter doch wohl Nomadenvölker zu verstehen sind. Wenn demnach hier von ihren Städten und Burgen gesprochen wird, so müssen sie wohl, obgleich überwiegend als Nomaden lebend, doch auch in Städten seßhaft gewesen sein, und erklärte sich damit die Beifügung: במושבתם zu עריהם, die Städte waren da, wo sie, obgleich sonst Nomaden, doch auch feste Wohnsitze hatten, wohin sie sich zu Zeiten zurückzogen. ואת כל טירתם: Siehe 1. B. M. 25, 16. Zugleich sehen wir auch dort, daß die ישמעאלים doch auch feste Plätze hatten.

Ziehet aus in Auswahl aus eurer Mitte Männer zum Heere, sie seien über Midjan Gottes Vergeltung an Midjan zu bringen.

הֵחָלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לַצָּבָא וְיִהְיוּ עַל־מִדְיָן לָתֵת נִקְמַת־יְהוָה בְּמִדְיָן׃

4. Tausend vom Stamme, Tausend vom Stamme, von allen Stämmen Jisrael's sendet zum Heere.

4. אֶלֶף לַמַּטֶּה אֶלֶף לַמַּטֶּה לְכֹל מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלְחוּ לַצָּבָא׃

5. Da wurden von den Tausenden Jisrael's Tausend vom Stamme übergeben, zwölf Tausend Heeresgerüstete.

5. וַיִּמָּסְרוּ מֵאַלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף לַמַּטֶּה שְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צָבָא׃

6. Da schickte sie Mosche Tausend vom Stamme zum Heere, sie und Pinchas Sohn Elasar's des Priesters zum Heere, und Geräthe des Heiligthums und

6. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה אֶלֶף לַמַּטֶּה לַצָּבָא אֹתָם וְאֶת־פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לַצָּבָא וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ

---

und in den Heereszug einzutreten. (— Siehe Jebamot 102, b. שלופי מביתא לקרבא —) מאתכם beschränkt diese Aufgabe auf eine Auswahl von ihnen, die aber durch das vorangehende החלצו als die Vertreter der Gesammtheit begriffen werden. In ihnen zieht die Gesammtheit aus. — לתת נקמת ד׳ במדין, was V. 2. als נקמת בני ישראל begriffen ward, wird hier als נקמת ד׳ dem Volke zum Bewußtsein gebracht. Es ist Gott, dem sie durch jede Trübung ihrer geistigen und sittlichen Integrität entrissen werden, Er sendet sie darum aus, seine Vergeltung an Midjan zu vollbringen. Mit der Politik der Verführung übt Midjan das größte internationale Verbrechen und hat damit vor Gott die Existenzberechtigung als Volk unter Völkern verloren.

V. 4. אלף למטה וגו׳. Dieser auch V. 5. und V. 6. wiederholte Ausdruck spricht wiederholt den bereits zu V. 3. bemerkten Gedanken aus, daß die zum Heere Ausziehenden eine Aufgabe der Gesammtheit, als deren Delegirte zu vollbringen gehen, jeder Stamm ist in ihnen durch gleiche Anzahl aus seiner Mitte vertreten.

V. 5. וימסרו. מסר kommt in תנ״ך nur hier und V. 16. vor. Rabbinisch ist es der ganz gewöhnliche Ausdruck für übergeben, überliefern. Hier entspricht der Ausdruck dem ganzen angedeuteten Verhältnisse. Jeder Stamm übergab Moses das zu seiner Vertretung bei Ausführung dieser Gesammtaufgabe von ihm aus ihm ausgewählte Tausend.

V. 6. וישלח אתם וגו׳ ואת פינחס וגו׳. Bei keinem der früheren Heereszüge, nicht im Kriege gegen Sichon, gegen Og, gegen Emori, steht die Anwesenheit eines Priesters mit ארון und חצוצרות so ausdrücklich wie hier. Jene waren Vertheidigungs- und Eroberungs-Züge materieller Bedeutung. Diesem Zuge lag aber das Motiv der höchsten geistigen und sittlichen Interessen zu Grunde. Dem entspricht vor Allem der Priester mit dem Gesetzeszeugniß und den Gottes Beistand aufrufenden חצוצרות. — וכלי הקדש: זה ארון ולוחות שבו (Sota 43, a.). Galt es doch den לוחות und dem ארון, dem Gesetze und sei-

sche:

לֵאמֹֽר׃

2. Vollbringe die rächende Aufrichtung der Söhne Jisrael's von den Midjaniten; dann sollst du zu deinen Völkern eingesammelt werden.

2 נְקֹם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמִּדְיָנִים אַחַר תֵּאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ׃

3. Da sprach Mosche zum Volke:

3 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם לֵאמֹר

---

midjanitischen Macht eine Nothwendigkeit für die Sicherstellung der sittlichen und geistigen Integrität des jüdischen Volkes bilde, weil die Midjaniten fortfuhren ihre Verführungskünste an Israel zu versuchen. Hier wird nun der Auftrag zur Ausführung des gegen die Midjaniten zu führenden Schlages.

V. 2. נקם נקמת וגו׳: Moses, der dem Volke das auf Keuschheit und Gottestreue gebaute Gottesgesetz zu überbringen gehabt hatte, soll nun auch vor seinem Scheiden den zur Sicherstellung dieser zwei Grundsäulen seiner Sendung, zum Schutze seines Volkes vor ג״ע und ע״ז nothwendigen Schlag gegen die Midjaniten ausführen. נקם וגו׳. Wir haben schon 1. B. M. 4, 15, auf die Verwandtschaft von נקם mit קום hingewiesen. (— Vgl. אוץ נאץ, רוח נדח, הום נהם, זול נזל, זור נזר, סוג נסג, פוץ נפץ und a. —) Es ist die Wiederaufrichtung eines mit Füßen getretenen Rechts oder einer zu Boden geworfenen Persönlichkeit. Der נוקם identificirt sich mit dem aufzurichtenden Object. Daraus wohl die reflexive Form נקם. Dies erklärt auch die Construktion mit מ, נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים. Der Zweck ist nicht Wiedervergeltung, das Niederwerfen des Feindes; es wäre dies die Construction mit ב. Zweck ist die Wiederaufrichtung Israels von den Midjanitern, seine geistige und sittliche Befreiung aus der Macht ihrer Künste.

V. 3. וידבר וגו׳ אל העם לאמר, אל העם, nicht zu den Führern; aus der Mitte des Volkes selbst heraus soll dieser Akt der Vindicirung seiner geistigen und sittlichen Integrität geschehen. Indem der Heereszug Midjan und nicht Moab galt, die die materielle Schwächung, nicht aber die geistige und sittliche Tödtung Israels beabsichtigten, mußte das geistige und sittliche Motiv dieses Heereszuges dem Volke mit doppelter Bedeutsamkeit in's Bewußtsein treten. Nicht wer Israels materiellen Untergang, wer seinen geistigen und sittlichen Tod herbeiführt ist sein eigentlicher Feind, — החלצו, חלץ: Etwas aus seiner bisherigen Verbindung herauslösen, so: Steine aus der Mauer (3. B. M. 14, 43.), einen an den Fuß fest gebundenen Schuh nach Auflösung des Bandes ausziehen. (5. B. M. 25, 9.) Daher so häufig: Jemanden aus einer Gefahr, aus einer Enge herausziehen, retten, freimachen. הֶחָלוּץ beim Heere: der „Detachirte", aus der Mitte der Truppen vorausgeschickte Vortrab (Josua 6, 7. f.) Daher חלוצי צבא: die aus der Mitte des Volkes zum Heeresdienst Entsendeten. Die Heerespflicht liegt auf Allen. Sie entsenden einen Theil aus ihrer Mitte diese Pflicht für das Allgemeine zu lösen. Daher hier die eigenthümliche Construction: החלצו מאתכם; in החלצו ist die Gesammtheit das Object, durch מאתכם wird dies auf eine Auswahl beschränkt. החלצו allein stellte die Forderung an alle, sich von allen sie zurückhaltenden häuslichen Banden loszumachen

hat, Bestand gegeben; er hat ihnen Bestand gegeben weil er ihr, am Tage da er es hörte, geschwiegen.

נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת־כָּל־אֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי־הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ׃

16. Stört er sie dann nachdem er sie gehört hatte, so trägt er ihre Sünde.

16. וְאִם־הָפֵר יָפֵר אֹתָם אַחֲרֵי שָׁמְעוֹ וְנָשָׂא אֶת־עֲוֺנָהּ׃

17. Dies sind die Gesetze, die Gott Mosche geboten hat, zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Tochter in ihrer Jugend im Hause ihres Vaters.

17. אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין־אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ׃ פ

Kap. 31, 1. Gott sprach zu Mo=

לא שני 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

---

die Einsprache nicht weiter möglich. Ein Schweigen in zustimmender Absicht gibt dem Gelübde sofort Bestand und kann selbst an demselben Tage keine Einsprache mehr geschehen ק״ם בלבו ק״ם (das.).

V. 16. ואם הפר, wenn er nach schweigender oder ausdrücklicher Zustimmung sie dennoch zum Brechen des Gelübdes bringt, trägt er ihre Schuld.

V. 17. בין איש לאשתו. Siehe zu V. 14. und V. 6. בנעוריה בית אביה, so lange sie als נערה dem Hause des Vaters angehört, also bis sie durch נשואין in das Haus des Mannes übergegangen.

Siehe ferner über נדרים zu 5. B. M. 23, 22.

Erwägen wir, daß dieser rückblickende Schlußsatz אלה החקים וגו׳ nur die in diesem Gesetzes=Abschnitt geregelten Beziehungen der Tochter und Frau zu Vater und Mann hervorhebt, das in V. 3. gegebene Gesetz über die Heiligkeit von Gelobungen überhaupt unerwähnt bleibt, so scheint in der That die Regelung dieser Beziehungen der Töchter und Frauen den eigentlichen Inhalt dieses Abschnittes zu bilden, welchem der allgemeine Ausspruch über die Verbindlichkeit der Gelübde nur einleitend, und zwar gegensätzlich vorangeht: seine eigenen Gelübde kann ein Mann nicht lösen, für ihn liegt diese Befugniß in Händen seiner nationalen Genossen —; allein seiner Tochter und Frau gegenüber hat er eine beschränkte Befugniß der Einsprache. Aus diesem Gesichtspunkte dürfte sich denn dieses נדרים=Kapitel dem Kap. 27. gegebenen Gesetze über das Erbrecht der Töchter, ergänzend und vielleicht motivirend, anschließen. Es ist die Bestimmung des Weibes in das Haus eines Mannes als bedeutungsvoll integrirender Faktor aufzugehen, die ganze Erziehung im Vaterhause ist Vorbereitung dazu. Es ist aber nicht seine Bestimmung selbstständig ein Haus zu gründen. Daraus geht ebensowohl die Abhängigkeit ihrer ענוי נפש= und דברים שבינו לבינה=Gelübde von der Zustimmung des Mannes und Vaters hervor, wie wir dies zu V. 4. 5. 6. angedeutet, als darin auch die Bestimmung ihr Motiv finden möchte, daß normal das Erbgut vom Vater nicht auf die Tochter übergeht.

Kap. 31, 1. Bereits oben K. 25, 16. war ausgesprochen, daß die Brechung der

11. וְאִם־בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ־אָסְרָה אִסָּר עַל־נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה׃
12. וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל־נְדָרֶיהָ וְכָל־אִסָּר אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם׃
13. וְאִם־הָפֵר יָפֵר אֹתָם ׀ אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל־מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ׃
14. כָּל־נֵדֶר וְכָל־שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ׃
15. וְאִם־הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל־יוֹם וְהֵקִים אֶת־כָּל־

11. Wenn sie aber ein Gelübde im Hause ihres Mannes gethan, oder ihrem Willen eine Fessel eidlich gebunden hat,

12. und es hat ihr Mann es gehört und hat ihr geschwiegen, hat sie nicht gehindert: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jegliche Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

13. Wenn aber ihr Mann sie stört am Tage, da er sie hört, so soll jede Aeußerung ihrer Lippen in Beziehung auf ihre Gelübde und ihre Willensfessellung keinen Bestand haben. Ihr Mann hat sie gestört und Gott wird ihr verzeihen.

14. Jedes Gelübde und jeden fesselnden Eid zur Selbstverkümmerung kann ihr Mann bestehen lassen und ihr Mann kann es stören.

15. Sobald aber ihr Mann ihr schweigt von Einem Tage zum andern Tage, so hat er allen ihren Gelübden oder allen ihren Fesseln, die sie auf sich

---

V. 11. ואם בית אישה נדרה siehe zu V. 10.

V. 13. וד׳ יסלח לה selbst, wenn sie, ohne die הפרה des Mannes erfahren zu haben, gegen ihr Gelübde gehandelt, (Nasir 23, a.), durch die הפרה des Mannes ist die Geltung des Gelübdes entweder für immer oder doch für die Zeit ihrer Ehe mit ihm objectiv aufgehoben. Siehe zu V. 14.

V. 14. כל נדר וגו׳. Die Einsprach-Befugniß des Mannes wird hier auf נדרי עינוי נפש, auf solche Gelübde beschränkt, die eine Vernachlässigung der Gesundheitspflege oder eine Gemüths- und Lebensgenuß-Verkümmerung einschließen. Dazu kommen noch nach der an das בין איש לאשתו des V. 17. sich knüpfenden Halacha: דברים שבינו לבינה, Gelübde, die die Beziehungen der Gatten zu einander beeinträchtigen. Die Ersteren sind mit der הפרה des Mannes für immer aufgehoben, die Letzteren nur für die Ehe mit diesem Manne. (Nedarim 79, b.)

V. 15. ואם החרש יחריש לה, selbst בשותק על מנת למיקט (Nedarim 79, a.), selbst wenn er nicht in der Absicht geschwiegen, das Gelübde aufrecht zu halten, sondern nur um die Frau eine Zeit lange in der Schwebe zu lassen und dann Einsprache zu thun, ist mit Sonnenuntergang und Ende des Tages, an welchem er von dem Gelübde gehört,

וְהֶחֱרִשׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ׃

so haben ihre Gelübde Bestand, und ihre Fesseln, die sie ihrem Willen gebunden, sollen Bestand haben.

9. וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת־נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ׃

9. Wenn aber am Tage, da ihr Mann es hört, er sie hindert, so stört er ihr Gelübde, das sie auf sich hat, und den Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden, und Gott wird ihr verzeihen.

10. וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ׃

10. Das Gelübde einer Wittwe und einer Geschiedenen, Alles was sie ihrem Willen gebunden, hat Bestand auf ihr.

---

als der Vater, ohne selbst ein specielles Gelübde gehört zu haben, allgemein gegen den Bestand etwa der Tochter und der Verlobten obliegender Gelübde Einsprache thun, und war es daher דרך ת״ח עד שלא היתה בתו יוצאת מאצלו אומר לה כל נדרים שנדרת בתוך ביתי הרי הן מופרין וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומר לה כל נדרים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי הרי הן מופרין שמשתכנס לרשותו אינו יכול להפר (das. 72, b.). — וקמו וגו׳ und könnte dann der Vater einseitig nicht mit Erfolg Einsprache thun.

V. 9. ואם ביום וגו׳, wohl aber wird die Geltung des Gelübdes gestört, wenn zu der Einsprache des Vaters dann auch die Einsprache des ארוס hinzukommt.

V. 10. V. 7. hat durch die wiederholte הויה bereits den Fall besprochen, wenn sie wiederholt eine ארוסה geworden, also daß ihre ersten אירוסין durch Tod oder גירושין gelöst worden, und war da nach Nedarim 70, b. מקיש קודמי הויה שניה לקודמי הויה ראשונה das töchterliche Verhältniß vor der zweiten Verlobung dem töchterlichen Verhältniß vor der ersten Verlobung gleichgestellt, מה קודמי הויה ראשונה אב מיפר להוריה אף קודמי הויה שניה אב מיפר להוריה, auch nach aufgehobenen אירוסין steht das Einspruchsrecht vollkommen wieder dem Vater zu, wie ursprünglich vor den אירוסין. היה תהיה die beiden Verlobungen und die Uebergänge zu ihnen sind gleich. Damit ist denn gegeben, daß אלמנה oder גרושה מן האירוסין, so lange sie נערה ist, wieder unter der Gelobungshut des Vaters steht, und unser Vers kann nur von אלמנה וגרושה מן הנשואין reden. Sobald sie als נשואה in des Mannes Haus überging, war sie für immer aus dem Hause des Vaters ausgetreten, und selbst wenn die Ehe durch Tod oder Scheidung gelöst worden, tritt sie selbst in den נערה-Jahren nicht wieder in die alte Stellung hinsichtlich der Gelübde zum Vater zurück, und was sie in solchem אלמנה- oder גרושה-Stand gelobt, das יקום עליה, das kann weder der Vater in der Gegenwart, noch der Mann bei einer einstigen Wiederverheirathung durch Einsprache aufheben; denn wie bereits zu V. 7. bemerkt, אין הבעל מפר בקודמין. Nur, wie es V. 11. heißt: אם בית אישה נדרה, nur gegen die während der Ehe gethanen Gelübde gilt die Einsprache des Mannes.

אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ כִּי־הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ׃
7. וְאִם־הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ׃
8. וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ

an ihren Fesseln, die sie ihrem Willen gebunden, Bestand haben. Gott wird ihr verzeihen; denn ihr Vater hat sie gehindert.

7. Und wenn sie einem Manne wird und hat ihr Gelübde auf sich oder einen Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden,

8. und es hört es ihr Mann am Tage, da er es hört, und schweigt ihr,

---

auf die einstige Bestimmung der Tochter für ein Eheleben fließe, so könnten vielleicht damit diese gegen die allgemeine Auffassung geltend gemachten Schwierigkeiten von selbst sich lösen. Die דברים שבינו לבינה, gegen welche der Vater Einsprache thun kann, wären dann vielleicht in der That nur solche, die voraussichtlich ein friedliches und inniges Eheleben stören könnten, und die דברים שבינו לבינה für das Veto des Vaters wären in der That identisch mit denen des Mannes. Nicht ganz unerheblich dürfte auch dafür sprechen, daß bei dem rückblickenden Schlußsatze V. 17. das בין א״ש לאשתו voransteht und sich ihm בין אב לבתו nur fast wie eine Consequenz anschließt. Ist es doch auch schließlich dieser Satz אלה החקים וגו׳ בין א״ש לאשתו בין אב לבתו, auf welchem im ספרי die Gleichstellung des Gelobungsvetos des Vaters mit dem des Mannes basirt: מקי״ש את האב לבעל מה הבעל אינו מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שי״ש בהם עינוי נפ״ש אף האב אינו מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שי״ש בהן עינוי נפ״ש.

V. 7. ואם היה תהיה לאי״ש וגו׳. Erst V. 11. ואם בית אישה נדרה spricht von נשואה, von dem Verhältniß der Frau nach ihrer Verheirathung, wann sie bereits in das Haus des Mannes übergegangen ist. ואם היה תהיה לאי״ש bezeichnet daher nur die persönliche Aneignung, קידושין, und handelt von dem Verhältniß einer נערה המאורסה, die sich noch בבית אביה befindet und als נערה noch der Gelobungshut des Vaters angehört. Für eine solche statuirt das Gesetz, daß אביה ובעלה מפירין נדריה, daß Vater und Verlobter nur in Gemeinschaft ihr Gelübde hindernde Einsprache thun können, und zwar steht dem ארוס das Veto zu und ist das Veto des Vaters auch an seine Einsprache gebunden, selbst נדריה עליה, selbst hinsichtlich der Gelübde, die sie schon vor den אירוסין gelobt ohne daß vor den אירוסין der Vater sie vernommen und Einsprache gethan, während dem Ehemann die Einsprache nur hinsichtlich während der Ehe gethaner Gelübde zusteht, אין הבעל מפר בקידמין (Nedarim 66, b. 67, a.). — ואם היה תהיה selbst bei wiederholten אירוסין, wenn der erste ארוס gestorben. War sie beim Tode des ארוס noch נערה, so tritt sie wieder ganz unter die Gelobungsobhut des Vaters zurück, מת הארוס נתרוקנה רשות לאב (das. 70. a.), verlobt sie sich wieder als נערה, so theilt der Vater wieder sein Einspruchsrecht mit dem zweiten ארוס (das. 17, a.). Stirbt aber der Vater während des אירוסין-Standes, so steht dem ארוס allein keine Einsprache zu (das. 70, b.) מת האב לא נתרוקנה רשות לבעל.

V. 8. ושמע אישה. Nach der recipirten Halacha (das. 73, a.) kann sowohl der Mann

וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ׃
5. וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת־נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל־נְדָרֶיהָ וְכָל־אִסָּר אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם׃
6. וְאִם־הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל־נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר־

Vaters in ihrer Jugend eine Fessel bindet,

5. der Vater hört ihr Gelübde und ihre Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, und es schweigt ihr Vater: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jede Fessel die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

6. Wenn aber ihr Vater an dem Tage, da er es hörte, sie gehindert hat, so soll nichts an ihren Gelübden und

---

bungsvorsätze ihm zureifender Knaben und Mädchen entgegennimmt —

Es statuirt nun das Gesetz: בבית אביה בנעריה, und ebenso am Schluße dieses Gesetzkapitels V. 17.: בנעריה בית אביה, daß sie während ihres נעורים-Alters, also bis nach zurückgelegten sechs Monaten nach erlangter Pubertät, wo sie vom נערה- zum בוגרת-Charakter übergeht, (siehe 2. B. M. 21, 7.) בית אביה der Obhut des Vaters hinsichtlich ihrer Gelobungen angehört (Ketuboth 46, b. 47, a.).

V. 5. 6. ושמע וגו' ואם הניא וגו'. An dem Tage, an welchem der Vater von der Gelobung einer seiner Obhut noch unterstehenden Tochter Kunde erhält, kann er durch Einsprache, הפרה, den Fortbestand des Gelübdes aufheben. Läßt er aber den Tag schweigend vorübergehen, so ist eine spätere Einsprache unwirksam, und zwar gilt hiefür nur die Dauer des natürlichen mit Sonnenuntergang zu Ende gehenden Tages (Nedarim 76, b.). — הניא von ניא der Wurzel von נא (siehe 2. B. M. S. 119), ist die specifische Bezeichnung für הפרה, für die Wirkung der Einsprache des Vaters und des Mannes. Es ist dies הניא eine Unterbrechung, eine Hinderung des Fortbestandes — מיגז ג"י — zum Unterschiede der התרה des חכם, welche den ganzen Bestand des Gelübdes von Anfang an aufhebt, עוקר נדר מעיקרו (Nasir 21, b. 22, a.)

כל נדריה וגו'. Wie zu V. 14. und 17. bemerkt, beschränkt sich das dem Ehemanne bei Gelobungen seiner Frau eingeräumte Veto auf נדרי עינוי נפש und דברים שבינו לבינה, auf körperliches Wohlbefinden gefährdende, oder die gegenseitigen Beziehungen des Gattenlebens schmälernde Gelobungen. Nach der durchaus allgemeinsten Auffassung ist auch das väterliche Veto auf dieselbe Weise beschränkt, wie dies auch im ספרי ausdrücklich gelehrt wird. Nur רמב"ם (הל' נדרים 12, 1.) erkennt dem Vater ein unbeschränktes Veto zu und hat bereits selbst in einem vom מגדל עז (das.) mitgetheilten Schreiben an die חכמי לוניל seine Auffassung gegen die insbesondere aus dem ספרי erhobenen Einwürfe zu vertheidigen sich bemüht. Seine Vertheidigungsgründe basiren außer dem unbeschränkten Wortlaute unseres Textes vorzüglich darauf, daß die נדרי עינוי נפש insbesondere aber die דברים שבינו לבינה, die doch bei dem Verhältniß einer Tochter zum Vater ganz andere als bei dem Verhältniß der Ehegattin zum Manne sein müßten, gar nicht hinsichtlich des Vaters im Talmud besonders behandelt werden. Dürften wir jedoch unsere zu V. 4. geäußerte Meinung für richtig anerkennen, daß selbst das dem Vater eingeräumte Veto nur aus Rücksicht

4. Eine Frau aber, wenn sie Gott ein Gelübde gelobt, und im Hause ihres

4. וְאִשָּׁה כִּי־תִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה

V. 4. ואשה וגו׳. Der gelobende Vorsatz eines Mannes ist für ihn von vornherein bindend. Nur seiner nationalen Genossenschaft und deren Vertretern kann er — ja, wie zu 5. B. M. K. 23, 22. f. zu entwickeln kommt, soll er (Nedarim 57, a.) — sein Gelübde zur einsichtigen und umsichtigen Prüfung und Entscheidung vorlegen. Ist ja der Mann ein selbstständiger Schöpfer seiner Lebensstellung, und wenn durch ein bindendes, der Lösung unfähiges Gelübde seine Lebensrichtung ein normal nicht gegebenes, sie zu einer Besonderheit gestaltendes Element in sich aufgenommen, so liegt's ja an ihm diese Besonderheit bei Gestaltung seiner Lebensverhältnisse maßgebend sein zu lassen. Nicht so das Weib. Die sittliche Größe der weiblichen Lebensbestimmung selbst fordert ein Eingehen und Aufgehen in die von einem Andern geschaffene Lebensstellung. Es schafft sich das Weib nicht selbst ein Haus. Es tritt in die von dem Manne zu schaffende Häuslichkeit ein und waltet darin als die beglückende Pflegerin alles Gegebenen im Geiste der Sittenheiligkeit und der Gott zugewandten Gesinnung. Mehr noch als der Mann hat das Weib sich vor bindenden abnormen Lebensrichtungen zu hüten, sie können sich dauernd der Erfüllung seiner Bestimmung in den Weg stellen, und dürften sich von diesem Gesichtspunkte aus die fürsorgenden Anordnungen begreifen, mit denen das Gotteswort das gelobende Weib vor den Consequenzen des eigenen Wortes sichergestellt, und dem Vater dem Gelübde einer unter seiner Obhut stehenden jugendlichen Tochter gegenüber, dem Vater und dem Verlobten dem Gelübde einer verlobten Tochter, dem Manne dem Gelübde seiner Frau gegenüber ein beschränktes Veto ertheilt.

בנעריה. Auf tiefem psychologischen Grunde dürfte die im Gebiete des göttlichen Gesetzes einzige Bestimmung beruhen, nach welcher für gelobende Vorsätze die Zeit der Reife früher beginnt als für alle anderen Aeußerungen des gesetzlichen Lebens. In jeder andern Beziehung beginnt die gesetzliche Zurechnungsfähigkeit für das männliche Geschlecht mit zurückgelegtem dreizehnten Jahre, für das weibliche Geschlecht, welchem das heilige Wort eine frühere Verstandesreife zuerkennt, mit zurückgelegtem zwölften Jahre, Beides bei übrigens erlangter Pubertät. Allein die bindende Kraft von Gelobungen beginnt schon um ein Jahr früher, im dreizehnten Jahre für Knaben, im zwölften Jahre für Mädchen, wenn sie das volle Bewußtsein haben, daß sie mit dem Gelübde Gott einen gelobenden Vorsatz angelobt, יודעין לשם מי נדרו (Nidda 45, b.). Diese bei vorhandener Erkenntnißreife um ein Jahr früher als die sonst gesetzliche Mündigkeit eintretende Gelobungsreife, עונת נדרים, wird unter die Formel מופלא סמוך לאיש gefaßt und wird in solchem Ernste als דאורייתא begriffen, daß nach einer allerdings nicht recipirten Auffassung für einen מופלא סמוך לאיש selbst מלקות bei Uebertretung seiner Gelobungen eintreten würde (das. 46, a.). Erwägen wir, wie in den Jahren, in welchen der Knabe zum Jüngling, das Mädchen zur Jungfrau reift, oft ein stiller nur Gott bewußter Gelobungsvorsatz für das ganze Leben entscheidend wird, und der reiche Lebensinhalt eines edlen Mannes, einer edlen Frau, oft nur als Fruchtsegen eines als Knabe, als Mädchen Gott gelobten Vorsatzes reift: so begreift sich der liebende Ernst, mit welchem Gott Gelo=

נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל־הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה׃

lassen; nach Allem, was aus seinem Munde geäußert worden, hat er zu thun.

Wort nicht folgelos, nicht חולין lassen. Es bindet ihn. Schon dieser Ausdruck deutet auf die Möglichkeit hin, daß das Wort, obgleich er es gesprochen, folgelos sein könne, und wenn nun die Halacha hinzutritt und den Pronominalbegriff betonen lehrt: הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו (So ist die Lesart Berachot 32, a.), er darf sein Wort nicht folgelos sein lassen, aber Andere können ihm dessen Folgelosigkeit ermitteln, so ist in dem Ausdruck selbst der Begriff der hier von der Halacha gelehrten Correctiv-Thätigkeit des חכם in Betreff der התרת נדרים präcisirt: חכם עוקר נדר מעיקרו. Es stellt die Untersuchung heraus, daß das gelobende Wort von vorn herein folgelos gewesen. Das Ergebniß läßt das Wort in seiner חולין-Schwäche. So lange er aber sein gelobendes Wort einer solchen Untersuchung nicht unterworfen, oder diese nicht zu einem solchen Ergebniß geführt, לא יחל דברו, darf er sein Wort nicht חולין, nicht kraftlos lassen, vielmehr ככל היוצא מפיו יעשה.

Dies Correctiv der Gelobungen, auf welches bereits das ראשי המטות des V. 2., denen dessen Handhabung, wie bemerkt, überwiesen ist, hinblickt, ist im Texte nur durch eine leise Nuance angedeutet, um — wie רמב״ן im Commentar bemerkt, — nicht durch das Jedermann zugängliche schriftliche Gesetzeswort einer misbräuchlichen Gleichgültigkeit gegen die Heiligkeit von Gelobungen Vorschub zu leisten. Es gehört zu den ganz oder doch fast ganz der Tradition vorbehaltenen Institutionen, die nach dem Ausdruck Chagiga 10, a. פורחין באויר ohne alle Stütze im Buchstaben der Schrift ausschließlich von mündlicher Ueberlieferung getragen sind, oder doch כהררים התלוים בשערה in Verhältniß zu ihrem Umfange und ihrer Bedeutung nur eine haarfeine Andeutung in der Schrift erhalten haben, שהן מקרא מועט והלכות מרובות, während anderen Gesetzinstitutionen eine ausführlichere Fixirung im schriftlichen Worte geworden ist, und gleichwohl הן הן גופי תורה, sind die Einen wie die Anderen gleich wesentliche Theile des Gesetzes. Das hier den ראשי המטות anvertraute Correctiv der נדרים besteht darin, daß der Gelobende sein Gelübde in der Weise bereut, daß es ihm leid ist überhaupt das Gelübde gethan zu haben und bei richtiger Ueberlegung er es durchaus nicht gethan hätte (חרטה מעיקרא), oder Umstände eingetreten, die unter gewöhnlichen Verhältnissen vorauszusehen waren und deren Voraussicht ihn vom Geloben zurückgehalten hätte (פתח, aber אין פותחין בנולד), daß er dann sein Gelübde einer Untersuchung Competenter unterwirft und sie um Entscheidung fragt (שאלה), und diese dann nach Befund die Auflösung des Gelübdes, als von vorn herein aus Unbesonnenheit geschehen, aussprechen (מותר לך). Es unterliegt jedoch die Auflösbarkeit eines Gelübdes vielen gesetzlichen Bedingungen, die genau erwogen sein wollen, und ein durch Verschweigung eines wesentlichen Momentes ermittelter Lösungs-Ausspruch wäre kraft- und folgelose Selbsttäuschung; denn nicht eine Macht zu binden und zu lösen ist in die Hand eines jüdischen חכם gelegt, sondern nur die Fähigkeit und die Pflicht untersuchender Erkenntniß.

הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל־ schwört, seinem Willen eine Fessel zu binden, darf er sein Wort nicht kraftlos

---

נדר kann sich nur auf einen concreten Gegenstand, דבר שיש בו ממש, beziehen, nicht aber auf ein Abstractum, דבר שאין בו ממש, also nicht auf eine Thätigkeit, mag diese Thätigkeit als Substantiv oder Verbum ausgedrückt sein. Also nicht: Schlaf oder Schlafen Gang oder Gehen, solle ihm קרבן sein. Dagegen kann man sich durch ein sachliches Gelübde indirekt die Erfüllung einer Mizwa unmöglich machen, z. B. die Sucka solle ihm קרבן sein. Denn die Pflicht ruht auf der Person und nicht auf der Sache. שבועה hingegen, wodurch zunächst die Persönlichkeit in ihrer Willensbestimmung getroffen wird, kann sich auch auf דבר שאין בו ממש beziehen, z. B. שבועה שלא יישן היום. Allein eine שבועה zur Verletzung einer Pflicht, z. B. שלא ישב בסוכה ist nichtig, denn der Wille ist hinsichtlich der Pflicht bereits gebunden, in Beziehung auf eine Mizwa ist die Persönlichkeit nicht frei. Daher die Sätze: חומר בשבועות מבנדרים ובנדרים מבשבועות חומר בנדרים שהנדרים חלין על המצוה כברשות מה שאין כן בשבועות וחומר בשבועות שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ושאין בו ממש מה שאין כן בנדרים (Nedarim 13, b.). מדרבנן ist נדר auch הל על דבר שאין בו ממש (תוספו' das.). Es haben sich ferner in der Volkssprache umlautende Ausdrücke, כנויים, für נדרים und שבועות gebildet, z. B. קונם für קרבן u. s. w., die in ihren Folgen ganz die Kraft von נדרים und שבועות haben: כל כנויי נדרים כנדרים וכו', und ebenso braucht die Gelobungsformel nicht vollständig ausgesprochen zu sein, auch wenn sie nur dem Sinne nach angedeutet ist, יד, so daß das Aussprechen gleichsam eine Handhabe der Gelobung bildet, ist es ein bindendes Gelübde: ידות נדרים כנדרים (Nedarim 2, b.). Ebenso ist überhaupt die Beifügung einer התפסה unwesentlich; דבר זה אסור עלי ist ein vollkommenes נדר, (ר"ן zu Nedarim 2, a.). Endlich nur bei an sich gleichgiltigen Dingen bedarf es des ausdrücklichen נדר- oder שבועה-Ausdrucks. Zu Mizwa-Zwecken ist der einfache Vorsatz-Ausspruch bindend (Nedarim 8, a. ר"ן und רא"ש das.). Ist doch auch das älteste נדר, עשר אעשרנו לך (1.B. M. 28, 20.), nicht ein correcter נדר-Ausdruck, sondern נדר בלשון שבועה. Siehe auch י"ד 206, 5. Ja selbst wenn ein solcher Gelobungsvorsatz gar nicht in Worten ausgedrückt, sondern nur durch Uebung bethätigt worden, erhält er bindende Kraft. (Das. 214, 1.)

לאסר אסר. אסר, sonst nur ein concretes Binden und Fesseln, ist hier auf das Binden des Willens durch ein gelobendes oder schwörendes Wort übertragen. לא יחל דברו, יחל Hifil von חלל wie ולא אַחֵל את שם קדשי עוד (Ezech. 39, 7.). Es dürfte zwischen Piel חִלֵּל und Hifil הֵחֵל ein Unterschied sein. חִלֵּל hieße der Heiligkeit eines Gegenstandes zuwiderhandeln, der Gegenstand bleibt in seiner Heiligkeit, allein man behandelt ihn als wäre er unheilig; so חלל שבת, חלל את השם, חלל ברית u. s. w. הֵחֵל, Hifil, heißt aber: Etwas in dem חולין-Zustande lassen, es nicht zur Heiligkeit gelangen lassen. So ja das aus Ezechiel citirte: ולא אחל את שם קדשי עוד. Es heißt dies ja nicht: ich will meinen heiligen Namen nicht mehr entweihen, sondern: ich will ihn ferner nicht in der Entweihung lassen, in welche er durch Israels Verirrung und sein verdientes Geschick gerathen. לא יחלל דברו würde daher heißen: er soll sein Wort nicht brechen, der Heiligkeit seines Wortes nicht zuwider handeln. לא יחל דברו heißt aber: er soll sein

geboten:

צִוָּה יְהוָה׃

3. Wenn ein Mann Gott ein Gelübbe gelobt, oder indem er einen Eid

3. אִישׁ כִּי־יִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה אוֹ־

---

vire. Alle diese Bestimmungen harmoniren mit unserer Auffassung des נדרים-Kapitels, das, wie wir glauben, als Kapitel über die freiwillige Gesetzgebung und das Gewohnheitsrecht eine von der eigentlichen Gesetzgebung geschiedene und untergeordnete Stellung einnimmt. Es dürfte aber diese Gleichstellung der נדרים- und שחוטי חוץ-Kapitel, aus welcher (ebendas.) für letztere auch noch die Uebertragung des Gelobungs-Correctivs auch auf נדרי הקדש, יש שאלה בהקדש, resultirt, auf einem tieferen inneren Grunde beruhen. Spricht doch schon der Satz der Weisen: הנודר כאלו בנה במה והמקיימו כאלו מקריב עליו קרבן eine solche innere Verwandtschaft aus. Beide, במה und נדר streben die Sanction eines willkührlichen subjektiven Beliebens außer und neben dem Gesetze an. Die Allgemeinheit, wie eine solche Sanction in שחוטי חוץ und במה zum Ausdruck kommt, ist absolut verwerflich. Im נדרים-Gesetz erhält jener Subjectivismus nur einen beschränkten und bedingten Raum der Bethätigung. (Siehe Nedarim 22, a. ר"ן das.)

V. 3. איש כי ידר נדר לד' וגו'. נדר: siehe 1. B. M. 28, 20. Wir kennen bis jetzt, außer dem besondern Nasir-Gelübbe, נדר nur als נדרי הקדש, als Weihung oder Gelobung eines Gegenstandes zum קרבן, קדשי מזבח, oder zum Tempel-Eigenthum, קדשי בדק הבית, sei es mit der Formel: הרי זו, נדבה, oder: הרי עלי, נדר; (3. B. M. 22, 21.), und zwar wird in beiden Fällen, als נדבה sofort, als נדר im Momente der Erfüllung, der von der Gelobung betroffene Gegenstand allgemein zu jedem Profangebrauch oßur. Hier wird nun der Fall statuirt, daß Jemand ידר נדר לד' לאסר אסר על נפשו, daß Jemand eine Gelobung ausspricht, wodurch ein Gegenstand nicht allgemein, sondern על נפשו, ihm, dem Gelobenden so oßur werde, als ob er von einem allgemeinen נדר הקדש betroffen worden wäre; ein Gegenstand soll ihm so oßur sein, wie ein קרבן, wie der מזבח u. s. w. Daher, wie wir glauben, der Satz (Nedarim 14, a.): איש כי ידור נדר לד' עד שידור בדבר הנדור, es ist das hier besprochene Gelübbe nur correkt, wenn es den nach dem Gesetze einem durch Gelobung oßur werdenden Gegenstande — (z. B. קדשי מזבח oder קדשי בדק הבית) — innewohnenden Charakter einem andern beliebigen Gegenstand zuspricht. Nicht aber בדבר האסור, wenn er z. B. gesagt hätte, es solle ihm oßur sein wie דם, wie נבלה, da der Ißur דם und נבלה kein aus einer Gelobung hervorgegangener Ißur ist. Diese Fixirung eines Gegenstandes mit einem הקדש-artigen Charakter heißt: התפסה. Das eigentliche נדר ist daher nur ein sachliches Gelübbe, indem es einem Gegenstande die Consequenzen eines הקדש-Charakters zuspricht: איסר חפצא על נפשיה. — או השבע שבועה, oder indem er die Gelobung als Eid ausspricht. Ein Gelobungseid ist immer persönlich, er bindet den Willen in Beziehung auf einen Gegenstand oder eine Thätigkeit. Wir haben somit hier zwei Katagorien: נדר לאסר אסר על נפש und שבועה לאסור איסר על נפשו. Sagt Jemand, Wein solle ihm wie קרבן sein, so hat er sich durch נדר den Weingenuß untersagt. Sagt Jemand, er schwöre daß er keinen Wein trinken werde, so hat er sich durch שבועה den Weingenuß untersagt. Dieser begriffliche Unterschied zwischen נדר und שבועה hat einige wichtige Consequenzen:

לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר

Häuptern der Stämme der Söhne Jisrael's. Dies ist das Wort, das Gott

---

öffnet werden, sich dauernde Normen für eine pflichtgetreue Ausführung des Gesetzes festzustellen. Nicht ohne Grund ist daher wohl dieses Gesetz-Kapitel ganz besonders an die נשיאים gerichtet, die bedeutsam ראשי המטות genannt werden. Wir haben bereits zu K. 1. erläutert, wie מטה den Stamm als „Zweig" des großen Ganzen begreift, innerhalb dessen die einheitliche Gesammtaufgabe nach seiner besondern Eigenthümlichkeit zur Verwirklichung kommen soll. Aufgabe der ראשי המטות war es, die aus den Eigenthümlichkeiten eines jeden „Zweiges" hervorgehenden Sitten und Gewohnheiten, so wie die gemeinsamen Bestimmungen, Thätigkeiten und Bestrebungen, nach den eigenthümlichen Besonderheiten eines jeden „Zweiges" in eine der Gesammtaufgabe förderliche Richtung zu leiten und darin zu erhalten. Das unumgängliche Mittel zu einer solchen Wirksamkeit, zu einer Gesammtheitsentwickelung, zu einem Gemeindeleben überhaupt, ist die Unverbrüchlichkeit selbstgefaßter Feststellungen, die Unverbrüchlichkeit des gelobenden Wortes, das לא יחל דברו, welches den Inhalt der folgenden Bestimmungen bildet. Gleichzeitig ist das heilsame Correctiv solcher gelobenden Feststellungen, wie dies zum folgenden Verse zur Darstellung kommt, היתר נדרים, ebenfalls den ראשי המטות, gleichsam einem Familien- und Gewissensrathe aus dem Volke anvertraut, und auch mit Hinblick hierauf das Gesetz über Gelobungen an die ראשי המטות zunächst gerichtet.

זה הדבר אשר צוה ד': diese eine Verordnung einleitende Formel findet sich zunächst bei Anordnungen zu augenblicklicher Erfüllung, wie beim Manna (2. B. M. 16, 16. 32.), תרומת המשכן 35, 4.), מלואים (3. B. M. 8, 5. 9, 6.). Auch die Bestimmung, daß eine Erbtochter nicht außer ihrem Stamme heirathen soll, (Kap. 36, 6—8.) wird (Baba Bathra 120, a.) dieser Formel gemäß, als nur für das damalige Geschlecht geltend begriffen. Nur פרשת שחוטי חוץ 3. B. M. 17, 2. ist, obgleich ausdrücklich für ewige Zeiten bestimmt, חקת עולם וגו' V. 7., ebenfalls durch זה הדבר וגו' eingeleitet. Erwägen wir, daß eine zur augenblicklichen Erfüllung getroffene Anordnung sofort die ganze Energie der Fassungs- und Willenskraft beansprucht, so dürfte dieselbe Einleitungsformel für zeitlich unbeschränkte Verordnungen nur die Bedeutsamkeit und Wichtigkeit derselben bemerkbar machen. Auch unser Gesetz über Gelobungen, obgleich für alle Zeiten geltend, wie (BB. das.) durch גזרה שוה-Hinweisung auf שחוטי חוץ erläutert wird, erhält durch diese Einleitungsformel die ihr nach Obigem zukommende Bedeutsamkeit. Durch diese Gleichstellung unseres נדרים-Kapitels mit dem שחוטי חוץ-Gesetze wird ebendas. die Anrede an ראשי המטות zu der Allgemeinheit von אהרן ובניו וכל ישראל wie bei שחוטי חוץ erweitert und die Handhabung des Gelobungs-Correctivs jeden dreien urtheilsfähigen Männern aus dem Volke, ג' הדיוטות, überwiesen, wenn sie auch sonst nicht zu den Gesetzeskundigen, מומחה, gehören, wie denn nach רמב"ם überhaupt für התרת נדרים der Begriff „מומחה", in dem Satze, daß dafür יחיד מומחה genüge, nicht in der Schärfe סמוך wie für Handhabung des übrigen Gesetzes zu verstehen sei und nicht רב מובהק bedeute, eine Eigenthümlichkeit, die ר"ן zu Nedarim 87, b. einfach aus dem Begriff ראשי המטות herleitet, der ja nicht richterliche Qualifikation in eminentem Sinne, אלהים, wie bei den übrigen Gesetzen invol-

כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ
2. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת

Söhnen erläuternd alles das, was Gott Mosche geboten hatte.

2. Es sprach aber Mosche zu den

---

eigentlichen Gesetzes. Ihm folgt nur noch פרשת נדרים, das Kapitel über Gelübde, dessen Inhalt ja die freiwillige Gesetzgebung, d. i. die Sanktion und die Begrenzung solcher unsere Willensthätigkeit normirenden Bestimmungen bildet, die nicht Gott, sondern die wir uns selbst festgestellt, ein Kapitel, dessen Principien ja die Basis auch jener statuarischen Bestimmungen und Gewohnheitsrechte, מנהגים und תקנות bilden, die, aus den Vereinbarungen und dem praktischen Gesammtleben der Gemeinde hervorgegangen, die Verwirklichung der göttlichen Gesetze nach Eigenthümlichkeit lokaler Verhältnisse regeln und sicher stellen. Wir glauben daher in dem ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ד' את משה einen auf die ganze Gesetzgebung zurückblickenden Schlußsatz zu erkennen. Es kommt, wenn wir nicht irren, ein Bericht darüber, daß Mosche ein ihm gewordenes specielles Gesetz dem Volke mitgetheilt, in dieser Fassung: ויאמר וגו' ככל וגו' nicht weiter vor. Charakteristisch ist ויאמר, das ja in der Regel Erläuterung eines bereits Bekannten bezeichnet namentlich aber der Ausdruck: ככל, wodurch die Mittheilung über den bloßen Gesetzesausspruch hinausgeht und auch das „Wie", die Modalitäten umfaßt, wie der Ausspruch verstanden und aufgefaßt werden will. Ein Ausdruck, der daher sonst nur in dem Bericht über die Ausführung eines Gesetzes vorkommt, ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ד' את משה כן עשו (K. 1, 54. und sonst häufig), wo es eben sagen will, daß sie nicht nur das Gebotene im Allgemeinen, sondern auch so, in allen Einzelheiten zur Erfüllung gebracht, wie es erfüllt sein wollte. Wörtlich heißt daher der Satz: Moses erläuterte Israel's Söhnen das „Wie" alles Dessen, welches Gott Moses geboten hatte. Es sagt dies zum Schlusse der ganzen bisherigen Gesetzgebung, daß dem Volke nicht nur die kurzgefaßten Sätze mitgetheilt worden, in welchen das Gesetz hier schriftlich vorliegt, sondern daß ihnen Moses jedes Gesetz erläutert in der ganzen Modalität seines Inhalts zum Bewußtsein brachte. Nur noch Einmal so weit wir glauben — kommt dieser Ausdruck: ככל bei Mittheilung des Gesetzes vor: 5. B. M. 1, 4. ויהי וגו' דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ד' אתו אליהם, und auch dort bezieht er sich offenbar auf die ganze Gesetzgebung, die Moses vor seinem Tode nicht nur in kurzen Sätzen, sondern mit dem ganzen „Wie" des Inhalts nochmals (דבר) zum Ausspruch brachte. Es war bereits בדבור und באמירה, kurzgefaßt und ausführlich erläutert, dem Volke tradirt. Beides wurde jetzt „repetirt."

מטות.

V. 2. וידבר משה וגו'. Dies war jedoch ein neuer Ausspruch. Er eröffnet das Gebiet der, wie wir es nannten, freiwilligen Gesetzgebung, und ist daher gleichsam als Anhang zur eigentlichen Gesetzgebung gegeben, deren Erfüllung und Ausführung im Grunde das Motiv zur Sanction dieser freiwilligen Gesetzgebung bildet. Es soll damit dem Einzelnen wie den Gesammtheiten und der Gesammtheit der Nation die Möglichkeit er-

39. Diese vollziehet ihr Gott an euren Zusammenkunftbestimmungszeiten, außer euren Gelobungen und euren Weihungen, euren Emporopfern und euren Huldigungsgaben, euren Gußopfern und euren Friedensopfern.

Kap. 30, 1. Mosche sagte Jisrael's

39. אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיהֹוָה בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם׃

ל 1. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

---

geschichtlichen Gange: sieben כבשים, mit dem unsichtbaren Einen im Bunde.

Und von dem "Felde der Seher" war dieses Volk in seiner geistigen Größe und in der Gott huldigenden Pflichttreue seines socialen Lebens als das Gottesvolk unter den Völkern geschaut. Als solches wandelt es als איל an der Spitze der Gottesheerde auf Erden.

Und von dem Peor-Gipfel herab hatte er in jeder Hütte der Zelte Jaakob's ein von Gottes Geist gesäetes, von Gottes Geist getragenes und gepflegtes, als Gottesgarten zu Gott aufblühendes Familienleben erblickt, dessen Verwirklichung jeden jüdischen Familienvater als einen wirkenden Diener in Gottes Haushalte auf Erden sein und die ganze Nation als פרים, als פרים שנים erscheinen läßt.

Dieses ganze Segens- und Seligkeits-Ideal hat, wie derselbe Seherblick es herausgefunden und so verhängnißvoll zu verwerthen verstanden, nur Einen Feind zu fürchten, es ist der Abfall von der sittenreinen Höhe der Bestimmung. Darum, wie auf das von במות הבעל, von שדה צופים und von ראש הפעור Geschaute gleichwohl die שטים-Katastrophe folgte: so hat Israel stets zu seinen שבעת כבשים, seinem איל אחד und seinen פרים שנים, den שעיר חטאת אחד zu gesellen und sich bei jedem Gedanken seiner idealen Größe an die Eine Gefahr zu mahnen, die es auf der idealsten Höhe seiner Bestimmung stets zu fürchten habe —

V. 39. אלה תעשו וגו׳. Die bisher in diesem und dem vorigen Kapitel angeordneten Opfer sind diejenigen Opfer, mit welchen die Gesammtheit in den sie zu Gott ladenden Moadim Gott nahet. Allein nicht nur die gleichfalls als Moed-Pflicht von den Einzelnen zu bringenden עולות ראיה und שלמי חגיגה (Siehe 2. B. M. K. 23, 15.), sondern auch die aus freiwilligen Gelobungen und Weihungen (3. B. M. K. 1, 2. f.) oder aus Ereignissen und Beziehungen des Privatlebens hervorgehenden Opfer, wie עולת יולדת u. s. w. können an den Moadim, נדרים ונדבות, עולת ראיה ושלמי חגיגה sogar an יום טוב, u. s. w. an חול המועד, (Temura 14, b., Beza 19, a. b.) gebracht werden. Die Heiligung und Gott nahende Weihe des Privatlebens ist keine Kürzung des im Moedgeiste gehobenen Nationalbewußtseins. Vielmehr soll die Neubelebung der nationalen Beziehungen zu Gott und seinem Gesetzesheiligthum auch dem Privatleben und seinen Beziehungen zu Gott zu Gute kommen, ja es sollen die Moadim ganz eigentlich ihre weckende Kraft auch darin bewähren, daß sie das Gewissen eines Jeden zur Lösung noch unerfüllter Verpflichtungen wachrufen, so daß eine nach drei Moadim ungelöst gebliebene Pflicht dem בל תאחר-Vorwurf pflichtvergessener Säumniß verfällt. Siehe zu 3. B. M. 23, 37. 38.

Kap. 30, 1. ויאמר משה. Die Anordnung der Festopfer ist das letzte Kapitel des

Fest des Verharrens sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen,

תִּהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

36. und ihr bringet ein Emporopfer, eine Feuerhingebung zum Ausdruck der Willfahrung Gott nahe: Einen Stier, Einen Widder, jährige Schaafe sieben, in ihrer Ganzheit.

36. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם׃

37. Ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für den Stier, für den Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

37. מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

38. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

38. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃

Tag steht für sich allein als ein besonderes Fest: רגל בפני עצמו (Sucka 47, a.) (Siehe zu 3. B. M, 23, 36.). An diesem achten Tage, der uns aus der lauten öffentlichen Freude des Hüttenfestes und von dessen begeisterndem Hinausschauen auf die fernste Heileszukunft der Allmenschheit, zur stillen Sammlung vor Gott vor dem Wiedereintritt in die oft rauhe, noch unvollkommene Wirklichkeit der Gegenwart ladet, auf daß wir mit einem durch den ganzen Festcyklus bereicherten und gehobenen Bewußtsein an die Arbeit des Lebensgottesdienstes gehen, und den vor Gott in der Gemeinsamkeit mit allen nationalen Genossen gewonnenen Sinn durch keine Prüfungen, die unser harren mögen, uns entreißen lassen mögen, an diesem achten Tage erneuern wir zum Scheidegruß in Gottes Heiligthum nochmals das Bewußtsein unserer einheitlichen Hörigkeit vor Gott und Zusammenhörigkeit in Geschick und Lebenswirken für sein Gesetz, als einheitlicher Arbeiter auf dem Zukunfts-Acker seiner Menschheit, als der einheitliche Wegweiser an der Spitze seiner Völkerheerde, als das in seinem Geschicke Seine Führung offenbarende Bundesvolk, als פר אחד, איל אחד und שבעת כבשים, mit ewig ungeschwächter Jugendfrische und Ganzheit, בני שנה תמימם, das alle die Güter seiner Nahrung und seines Wohlstandes und alle seine Lebensfreuden nur an dem Altare des göttlichen Gesetzes findet und weihet, מנחתם ונסכיהם וגו׳, und unverlockbare Festigkeit auf allen Höhen seines Berufes gelobt, ושעיר חטאת אחד.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die normale Opfergruppe, in welcher die ewige Idee des jüdischen Volkes in den Höhezeiten der Moadim zum Ausdruck gelangt: שני פרים איל אחד שבעת כבשים, und ein שעיר חטאת, so sind es in überraschender Weise dieselben Momente, in denen der fremde Seher, in den unmittelbar vorangehenden Kapiteln 23—25., Israel auf der Höhe seiner geschichtlichen Weltstellung erblickte.

Es war von der Baals-Anhöhe aus nach der Stellung dieses Volkes von Seiten seines materiellen Geschickes zu der materielles Völkergeschick bestimmenden höchsten Natur-Gewalt gefragt, und die Antwort lautete, daß dieses einzige Volk Naturgewalten nicht unterliege, daß eine andere Potenz sich in seinem Weltgeschicke offenbare, es ist in seinem

32. Und am siebten Tage: Stiere sieben, Widder zwei, jährige Schaafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

33. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie ihre Vorschrift.

34. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

35. Am achten Tage soll euch ein

32. וּבַיּ֧וֹם הַשְּׁבִיעִ֛י פָּרִ֥ים שִׁבְעָ֖ה אֵילִ֣ם שְׁנָ֑יִם כְּבָשִׂ֧ים בְּנֵי־שָׁנָ֛ה אַרְבָּעָ֥ה עָשָׂ֖ר תְּמִימִֽם׃

33. וּמִנְחָתָ֣ם וְנִסְכֵּהֶ֡ם לַפָּרִ֠ים לָֽאֵילִ֧ם וְלַכְּבָשִׂ֛ים בְּמִסְפָּרָ֖ם כְּמִשְׁפָּטָֽם׃

34. וּשְׂעִ֥יר חַטָּ֖את אֶחָ֑ד מִלְּבַד֙ עֹלַ֣ת הַתָּמִ֔יד מִנְחָתָ֖הּ וְנִסְכָּֽהּ׃ ס

מפטיר. 35. בַּיּוֹם֙ הַשְּׁמִינִ֔י עֲצֶ֖רֶת

göttlichen Bestimmung schwindet, tritt die Würdigkeit der Menschenpersönlichkeit in den Vordergrund, und es ist schon das Verdienst des gegenwärtigen Menschen, dem der Regentropfen auf seinen Acker fällt. Am sechsten Tage, am Vorabend des Zieles, sind schon beide נסכים nicht mehr נסכיהם, in ihren Beziehungen geschieden, sondern: נסכיה (V. 31.), die נסכים des im תמיד zu Gott emporringenden Menschen. Endlich am siebten Tage erlangen beide נסכים, das נסך des Menschen-Gedeihens und das נסך des Erde-Gedeihens ihre einheitliche Urbeziehung משפטם (V. 33.). Alle נסכים zusammen bilden nur Ein נסך (ונסכהם חסר), auch das ניסוך המים fällt begrifflich der Moedgruppe zu; denn aller Gegensatz ist geschwunden, mit der jüdischen Menschheit steht die allgemeine Menschheit im Thatenbunde vereint vor Gott als פרים שבעה אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימם, der „Mensch" ist wiedergefunden, den nicht die Erde, der als „Adam" seine „Adamah" trägt, dem Gott als Seinem Diener auf Erden den Segen der Erde spendet, es heißt nicht mehr: ואדם אין לעבד האדמה, es sendet ד׳ אלקים dem zu Ihm aufblickenden, Ihm heiter dienenden „Adam" den Regen seines Segens wie die Seligkeit seiner Freuden —

Das siebentägige Hüttenfest, das mit dem Gottesausspruch: ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים zur siebentägigen „Freude vor Gottes Angesicht" lud (3. B. M. 23, 40.), wird von der zum „חג", zum Fest-Kreis um Gott und sein Gesetzesheiligthum versammelten Nation in den עזרות, in den Vor- und Umräumen des Heiligthums in freudig gehobenster Stimmung begangen. Den Mittelpunkt dieser Gottesfreude bildete aber eben das Wasserschöpfen zu diesem ניסוך המים, weshalb sie den Namen שמחת בית השואבה trug. Daß aber diese jüdische Gottesfreude in ihrer höchsten Begeisterung gerade an dieses Wasser-Gußopfer sich anschloß,, ist wohl in nicht geringem Grade charakteristisch. Nicht der Gedanke an besondere von Gott erfließende Freudenmomente, erst das Bewußtsein, daß jeder tägliche unser hieniedigeѕ Sein fristende Wassertropfen uns als Bote von Gottes Gnade zu der freudigen Begeisterung beseligender Gottes-Nähe hebt, erst das gewährt die Seligkeit jedes Athemzuges vor Gott —

V. 35. ביום השמיני, nicht וביום wie bei allen vorangehenden Tagen; denn der achte

29. וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

30. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

31. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ׃ ס

29. Und am sechsten Tage: Stiere acht, Widder zwei, jährige Schaafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

30. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

31. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und dessen Gußopfern.

---

wächse, die Parallele von שמח und שיש mit צמח und ציץ im jüdischen Sprachgedanken gefunden. יין ist משמח לבב אנוש und מים ist מצמח צמחים, und wenn das נסך des עולה Wein ist, so ist das hier dem מנחה zugesprochene נסך ohne Weiteres Wasser. An dem Feste des heiter vertrauenden Hüttenbaues und der Freude am Güterfegen vor Gott gesellt sich zu dem ניסוך היין auch ניסוך המים, zum Ausdruck, daß nicht nur „jeder Tropfen unseres Weines", jede Regung unserer Lebensfreude, sondern auch „jeder Tropfen unseres Wassers", jede irdisches Sein und Gedeihen überhaupt bedingende Himmlsspende von Gott stammt, Gott hörig, einem Leben in Seinem Gesetze geweiht bleibt und in dem Altargrund Seines Gesetzesheiligthums ihren eigentlichen Grund und Boden hat.

Dieses dem Hüttenfeste eigenthümliche ניסוך המים findet aber seine andeutende Anordnung zunächst am zweiten Tage, dem ersten Tage, der das allmälige Schwinden des gegensätzlichen Verhaltens der Völker zu Gottes Gesetzeswillen, und damit die Aussicht auf die einstige volle Rückkehr der Menschen zu Gott eröffnet. Nur im Hinblick auf diese einstige zur Höhe ihrer Bestimmung geläuterte Menschheit fällt jeder Regentropfen von Gott. Wie die erste Regenspende auf die Schöpfung des ersten Menschen harrte: כי לא המטיר ד׳ אלהים על הארץ ואדם אין וגו׳ (1. B. M. 2, 5. siehe das.), so fällt während des Irrganges der gegensätzlich gewordenen Menschheit jeder Fortbestehen und Fortschreiten bringende Regentropfen nur im Hinblick auf jene Menschheit der Zukunft, und weil denn doch ein jeder Tag einer jeden Gegenwart, wenn gleich nur einen kleinen, immerhin doch einen allmäligen Fortschritt zu jener Zukunft bedeutet, und der weltgeschichtliche Gang der Menschheit wie die פרי החג sich in einem allmäligen Schwinden des Gegensatzes zu ihrer hohen göttlichen Bestimmung, somit in entschiedenem sittlichen Fortschreiten sich bewegt. In den Anfangszeiten dieses schwindenden Gegensatzes gehört das ניסוך המים mehr zum מנחה als zum עולה, dessen Begleiter ja im Grunde auch das מנחה ist, es ist mehr das זכות des Getreides, das des künftigen Menschen harrt, als das des Menschen der Gegenwart, der als „אדם" nicht da ist, ואדם אין, dem der Regentropfen gespendet wird. Es ist das נסך des מנחה neben dem נסך des עולה, sie sind eben: עלת התמיד ומנחה ונסכיהם. Je mehr aber der Gegensatz der Menschheit zu ihrer

vierzehn in ihrer Ganzheit,

24. ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

25. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

26. Und am fünften Tage: Stiere neun, Widder zwei, jährige Schaafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

27. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

28. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

24. מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

25. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

26. וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

27. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

28. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

---

gelehrt, daß an den sieben Tagen des Hüttenfestes, gleichzeitig (Sucka 48, b.) mit dem Weingußopfer des Morgen-Tamid, ein Gußopfer von Wasser vollzogen wurde, und wird (Taanith 2, b.) dieses ניסוך המים in den Ausdrücken נסכיהם, נסכיה und כמשפטם des zweiten, sechsten und siebten Tages angedeutet gefunden und mnemotechnisch an dem מ״ם dieser Ausdrücke: מים fest gehalten. Betrachten wir das ונסכיהם unseres Verses und suchen die Objekte zu dem Suff. plur. הם, so kann dies keineswegs, wie etwa V. 31. des vorigen, und V. 11. dieses Kap. sich auf die פרים אילים וכבשים beziehen. Deren נסכים sind hier bereits ausdrücklich V. 18. ומנחתם ונסכיהם genannt. Wir suchen vergebens andere Objekte zu unseren ונסכיהם als die unmittelbar vorangehenden עולת התמיד und מנחתה. Offenbar ist damit dem עולה ein נסך und dem מנחה ein נסך zugesprochen. Das נסך des עולה kennen wir. Es ist das Weingußopfer, mit welchem die im עולה ihren Ausdruck findende Persönlichkeit „jeden Tropfen ihrer Freude" als von Gott stammend und Gott geweiht in den Boden seines Gesetzesaltares hingießt. Was nun aber für die עולה-Persönlichkeit, für den Menschen, der Wein ist, das ist für die in dem Mincha zum Ausdruck gelangenden Güter der Nahrung und des Wohlstandes, d. h. für das Mehl und das Oel: das Wasser, jeder Regentropfen, von welchem das Gedeihen der Bodenerzeugnisse bedingt ist. Wir haben sonst schon die Parallele des freudigen Aufblühens des Menschen-Innern mit dem Wachsen und Aufblühen der Ge-

כַּמִּשְׁפָּט׃

19. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם׃ ס

20. וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי־עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

21. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

22. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

23. וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה

Zahl wie Vorschrift.

19. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und deren Gußopfern.

20. Und am dritten Tage: Stiere Elf, Widder zwei, jährige Schaafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

21. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

22. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

23. Und am vierten Tage: Stiere zehn, Widder zwei, jährige Schaafe

---

Das Judenthum überläßt andern Disciplinen die Lehre, wie man mit Verzichtleistung auf das Diesseits das Jenseits gewinne. Es reservirt sich die Lehre, wie man durch ein Gott huldigendes Pflichtleben das Diesseits selig gestalte, und das Jenseits schon im Diesseits beginne — und diese durch das Hüttenfest für das Israel aller Zeiten gepredigte Lehre gestaltet sich durch die Moedopfergruppe desselben zur universalen Zukunftsaussicht aller Völker. Von dem Gipfel seiner nationalsten Freude schaut der Blick des Gottesvolkes auf die Heileszukunft aller Menschen aus. Auch war es nach dem Jeruschalmi Sucka V, I. eben der Freudengipfel dieses Israel's und der Menschheit Hoffnung umspannenden Hüttenfestes, auf dessen Höhen die „Quellen des Heiles“ sprangen, aus welchen die Jünger des Prophetenthums den Geist schöpften, der sie zur Prophetie befähigte. (Siehe zu V. 19.)

(Vgl. über diese universale Bedeutung des Hüttenfestes und der damit zusammenhängenden סוכתו של לויתן Jeschurun Jahrg. VIII. S. 14.)

תמימם יהיו. Ueberall sonst steht das תמימם nur als einfaches Attribut der Opferthiere, פרים וגו׳ תמימם, oder wo der תמים-Charakter als besondere Anforderung hervorgehoben ist, heißt es: תמימם יהיו לכם, daß sie nur in ihrer Ganzheit Ausdruck unserer Persönlichkeit sein sollen. Hier fehlt das: לכם, wohl eben des universalen Charakters dieser Opfergruppen wegen. Sie sind nicht blos לכם, nicht blos Ausdruck unserer nationalen Persönlichkeit, sie sind ja Ausdruck Israel's und der Gesammtheit der Völker.

V. 19. ונסכיהם. Sucka 44, a. Joma 26, b. wird die Tradition als הלכה למשה מסיני

בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃
18. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים
לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם

Schaafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

18. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schaafe nach ihrer

---

des Einen Einzigen durch Erfüllung Seines Willens auf Erden werden Israel und die Menschheit Eins sein, und es wird das Thatenleben aller Menschen auf Erden also das Gott offenbarende Gepräge sittlicher Pflichttreue wie das Thatenleben Israel's tragen, sie werden zusammen als פר״ים nur „Eine Sieben" bilden והי׳ה ד׳ למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי׳ה ד׳ אחד ושמו אחד —

Auch das Wort der Weisen Sucka 55, b.: תני שבעים פרים כנגד מ׳ כנגד שבעים אומות sieht in diesen Sucoth-Mußaf-Opfern einen Opfer-Ausdruck für die Völkergesammtheit, und wenn das. Israel's Opfer als sühnende Fürbitte für die Gesammtmenschheit begriffen wird, so dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig, diese Fürbitte eben auf den im Laufe der Zeiten schwindenden Gegensatz, somit auf die allmälige Rückkehr der Menschheit mit ihrem Thatenleben zu Gott sich stützen. Um dieser Zukunft willen, und für diese Zukunft möge Gott sie erhalten!

Finden wir aber hier in der Moedopfergruppe des Hüttenfestes die Grundzüge aller der Wahrheiten niedergelegt, die über das weltgeschichtliche Ziel aller Völkerentwickelungen und Israel's zeitliche und künftige Stellung zu demselben durch den Mund der Propheten zum Ausspruch gelangten, so erscheint auch gerade das Hüttenfest in engster Beziehung zu diesem einstigen Völkerziel im Munde des Propheten. Secharja 14, 16. enden alle gegen ihre Gottesbeziehungen ankämpfenden Kraftanstrengungen der Völker mit der endlichen Huldigung Gottes in Jerusalem und der jährlichen Gesammtmenschheit-Feier des Hüttenfestes. Ja, wir wagen den Gedanken: Ezechiel 38, 39. wird das leitende Haupt der letzten Kämpfe gegen Gott und] seine Gestaltungen auf Erden: גוג genannt. Es liegt nicht ferne darin den Begriff des Dach-Bildens von גגג, und damit sofort den Gegensatz zu סוכה, dem unfesten, kunst- und machtlosen Laubdach zu erkennen. In der That läßt sich der Inhalt der ganzen Menschenweltgeschichte in diesem Gegensatz begreifen. Ein Wahn führt die Menschheit irre. Wie es ihnen gegeben ist, ihre רשות, ihr Bereich den geschöpflichen Mitweltgenossen gegenüber durch ihre mit Kunst verbundene Macht abzugrenzen und sicher zu stellen, so, wähnen sie, sei es auch die Aufgabe ihrer Macht, sich nach oben, Gott, und den Einflüssen Seiner Waltungsmacht gegenüber sicher zu stellen, sich nur unter den Schutz der eigenen Macht zu begeben, ihr Geschick in die eigene Hand zu nehmen und den Ausbau der Menschengröße durch das die Unabhängigkeit von Gott sicherstellende Giebelbach zu krönen. Es ist der Kampf des גג gegen סוכה, der Kampf des die Menschen nicht zur Ruhe gelangen lassenden „Giebelwahns" der Menschengröße gegen das heitere Vertrauen der sich Gottes Schutz unterstellenden Hüttenwahrheit. Die Weltgeschichte beginnt mit dem himmelstürmenden Thurmbau der sich selbst vergötternden Menschenmacht — und endet mit dem Gott huldigenden Hüttenbau des heitern Menschendaseins auf Erden —

16. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

16. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

17. Aber am zweiten Tage: junge Stiere zwölf, Widder zwei, jährige

17. וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים

---

nur „Sechs", ihr Thatenleben ist nur „geschöpflich", gehört nur ihnen an, folgt nur ihren geschöpflichen Regungen, ihren Neigungen und Trieben, ihrem Meinen und Belieben, gestaltet sich aber nicht unter dem Willensdiktat ihres Schöpfers und Herrn, trägt nicht die Signatur „Sieben"; ihre Geschichte ist göttlich, ihr Thun und Lassen ist es nicht; sie sind שבעת כבשים aber nur sechs פרים.

Offenbar ist hier der Gegensatz Israels zur übrigen Völkergesammtheit gezeichnet, ein Gegensatz, der nicht sowohl in der Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Lenkers der menschlichen Geschicke, als in Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Leiters der menschlichen Thaten besteht. Die Gruppe איל אחד ,פרים שבעה und שבעת כבשים ist Israel; die Gruppe: שבעת כבשים und איל אחד ,פרים ששה ist die übrige Menschheit, und indem Israel am Hüttenfeste, dem Feste des „unter Gottes Schutz und Segen" heiteren Hüttenbaues auf Erden, dieses letzten Zieles aller völkergeschichtlichen Wandelungen, mit dreizehn פרים, zwei אלים und vierzehn כבשים naht, tritt es eben nicht für sich allein, sondern mit dem Ausdruck der Völkergesammtheit, als „Israel und die Völker" für die Gesammtmenschheit zu seinem Gott hin, allein mit Kennzeichnung des „Gegensatzes der Gott dienenden und nichtdienenden That", der noch in der Gegenwart der Zeiten die Menschheit in zwei Lager klüftet.

Allein dieser Gegensatz ist immer mehr im Verschwinden begriffen. Unter Einfluß der Sendung Israel's und seines still wirkenden Beispiels in Mitte der Völker wird dieser Gegensatz immer kleiner, er beginnt mit Sechs zu Sieben, ist am zweiten Tage schon Fünf zu Sieben, dann Vier zu Sieben u. s. w. bis am siebten Tage, dem Ziele der Menschenentwickelung und der Sendung Israels für dieselbe, er völlig aufgehört hat, und Israel in der Gotteshuldigung, in dem Lebensdienste der That mit der Gesammtmenscheit vereint als פרים שבעה, אלים שנים und ארבעה עשר כבשים vor Gott steht. Hinsichtlich der geschichtlichen Führung und des Antheils an der Lösung der Gesammtmenschheit-Aufgabe hört Israel's Stellung in Mitte der Völker aber nicht auf eine besondere zu sein. Israel und die Menschheit, die Menschheit und Israel, sie bleiben nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwickelung und ihrer besonders gearteten Tüchtigkeit für die Zwecke der Menschheit, zwei besondere, in ganz gleicher Würdigkeit geschichtlich Gott nahe und für die Ziele der Menschheit voranschreitende Größen, — sie bleiben sieben und sieben כבשים, Ein und Ein איל; allein in Huldigung Gottes, des Einen Einzigen, durch Erfüllung des einer jeden dieser Größen für die Lösung ihrer Aufgaben ertheilten Gesetzes, des sinaitischen in Israel, des allgemein menschlichen in der Menschheit, in Huldigung Gottes

13. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ׃

14. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם׃

15. וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים׃

13. Und ihr bringet ein Emporopfer, eine Feuerhingebung zum Willfahrungs-Ausdruck Gott nahe: junge Stiere dreizehn, Widder zwei, jährige Schaafe vierzehn, in ihrer Ganzheit seien sie.

14. Und ihre Huldigungsgabe: mit Oel durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je einen Stier der dreizehn Stiere, zwei Zehntel für je einen Widder der zwei Widder,

15. und je ein Zehntel für je Ein Schaaf der vierzehn Schaafe.

Sein Volk, als das Volk Seines Gesetzes schließt, und sieben Tage in diesem Hochgefühl des jüdischnationalen Seins vor Gott zusammen verlebt: dann

V. 13. והקרבתם u. s. w. Das an diesem freudigsten Hochfeste aller jüdischen Feste Gott nahende Moedopfer besteht aus einem Emporopfer von dreizehn פרים, zwei אלים, vierzehn כבשים. Die tägliche Zahl der אלים und כבשים bleibt während des siebentägigen Festes gleich, die Zahl der פרים nimmt jeden Tag um Einen ab, so daß am siebten Tage die Opfergruppe aus sieben פרים, zwei אלים und vierzehn כבשים besteht. Zwei אלים und vierzehn כבשים kündigen auf den ersten Blick dieses Moed-Opfer als ein doppeltes an und lassen auch die dreizehn פרים des ersten Tages als aus zwei Gruppen, aus sieben und sechs bestehend begreifen. An dem Hochfeste seines nationalen Gottbewußtseins tritt Israel mit einem doppelten Emporopfer seinem Gotte nahe, mit einer Opfergruppe von sieben פרים, Einem איל und sieben כבשים, und einer Opfergruppe von sechs פרים, Einem איל und sieben כבשים. Es kommen somit zwei Gesammtheiten zur Darstellung, die als כבש und איל, hinsichtlich der Beziehungen ihres geschichtlichen Erdenganges zu dem Einen „Hirten" des Menschen (כבש), und hinsichtlich der Bedeutung ihres mit Kraftfülle gesegneten Voranschreitens (איל), einander gleichen, die aber als פר: hinsichtlich ihres Schaffens und Wirkens auf Erden wesentlich differiren. Die Einen sind nicht nur als כבשים, in ihrem Geschichtsgange, eine Sieben: mit Gott im Bunde, es ist nicht nur ihr ganzer Geschichtsgang auf Erden eine Offenbarung des Einen unsichtbar lenkenden Einzigen; sie sind auch als פרים eine Sieben, sind auch mit ihrem Schaffen und Wirken Gottes, auch ihr Schaffen und Wirken ist eine Offenbarung Gottes, des Einen Einzigen, dessen Gesetzen sie ihr Thun und Lassen frei unterstellen, und von dessen Willen Alles, was sie thun und lassen, zeugt. Die Andern jedoch sind wohl mit ihrem Geschicke Gott nahe, ihre Geschichte, ihr Wohl und Wehe, ist eine Offenbarung Gotttes, aber ihr Thun und Lassen ist es nicht, sie sind passiv Gottes aber activ sind sie es nicht, sie sind wohl sieben כבשים, aber als פרים sind sie

11. Einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer, außer dem Entsündigungsopfer der Sühnungen, dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe, und ihre Gußopfer.

12. Und am fünfzehnten Tag des siebten Monats soll Berufung zum Heiligthum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen, und ihr feiert Gott ein Fest sieben Tage.

11. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם׃ ס

שביעי 12. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַיהוָה שִׁבְעַת יָמִים׃

---

bereitende Einleitung bildet, und ihr — während im Gesetzesheiligthum die Wiederanknüpfung mit den unter Cherubimfittig neben den zerbrochenen ruhenden, wiederhergestellten Gesetzestafeln, und von da aus der sühnende Wiederaufbau des ganzen jüdischen Lebens in einzig großen עבודה-Handlungen begangen wird (3. B. M. K. 16.) — zu Gott gerufen und der göttlichen Wiedergeburt harrend, die, ohne dieses Gnadengeschenk der immer bereiten göttlichen Wundermacht, völlig verscherzte, der „Vernichtung" verfallene Zukunft eures „Seins" und „Schaffens" auf Erden durch ענוי und שביתה מכל מלאכה durch Einstellung alles Dasein fristenden Genusses und alles Zukunft schaffenden Werkes euch innigtief zum Bewußtsein bringt:

dann והקרבתם, dann habt ihr in froher Zuversicht der euch verheißenen wiedergeschenkten Zukunft, euch Gott mit dem Ausdruck eurer idealen Bestimmung, mit dem Emporgelöbniß zu nahen, sein פר, sein treuer Arbeiter zu sein auf dem Acker seiner Menschheiterndte auf Erden, als איל mustergiltig voranzuwandeln an der Spitze seiner Völker-Heerde, als כבשים בני שנה שבעה in ewig munterer Jugendfrische Seiner, Ihn offenbarenden Geschickesführung zu folgen und in allen diesen Beziehungen תמימם, ausnahmlos euer ganzes Wesen einzusetzen, alle, solches Wirken, solchen Wandel, und solche Gänge durch die Zeiten förderndeu Güter und Genüsse aus Gottes Händen nur für ein solches Wirken, einen solchen Wandel und eine solche Geschickserfüllung hinzunehmen und euch fortan mit שעיר-gleicher Festigkeit auf der Höhe eurer Bestimmung zu halten.

מלבד וגו׳. Diese יום הכפורים-Moedopfergruppe schließt sich den ihr vorangehenden עבודת היום und Tamidopferhandlungen an, wie dies bereits 3. B. M. K. 16, 23. im Zusammenhange entwickelt ist.

V. 12. ובחמשה עשר וגו׳, und wenn nun endlich mit dem Fünfzehnten des siebten Monats die Blüthe des ganzen mit dem Fünfzehnten des ersten Monats gepflanzten jüdischen Lebens zur Begehung kommt, und nach der besinnungsvollen Rückkehr des Terua-Tages und der mit Genuß- und Werk-Einstellung gewonnenen Wiedergeburt des Kippurimtages, das Gedächtniß des wolkengeschützten, mannagespeisten Zuges durch die Wüste sich zu einem Moed des heiteren Hüttenbaues und Gütergenusses vor Gott gestaltet, und hin aus aus dem werkschaffenden Dienst der Erde ihr zu Gottes Heiligthum gerufen seid, und erfüllt von dem Geist der Gottesfreude „den Kreis um Ihn und Sein Heiligthum" als

כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה׃ ס

7. וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

8. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַיהוָה רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן־בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם׃

9. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד׃

10. עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

bigungsgabe, und ihre Gußopfer nach ihrer Vorschrift, zum Willfahrungsausdruck, Gott eine Feuerhingabe.

7. Und am Zehnten dieses siebten Monats soll Berufung zum Heiligthum euch sein, und ihr lasset eure Seelen darben, kein Dienst=Werk dürft ihr schaffen.

8. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungsausdruck Einen jungen Stier, Einen Widder, sieben jährige Schaafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.

9. Und ihre Huldigungsgabe: mit Oel durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den Einen Widder.

10. Je Ein Zehntel für je ein Schaaf, so für die sieben Schaafe.

ראש השנה=Moedopfer zu eigener Geltung, getragen von dem ihm vorangehendem ראש חדש=Opfer und dem diesem vorangehenden Tamidopfer — (siehe den Kanon: כל התדיר מחבירו וכו׳ K. 28, V. 23.) — und allen dreien fehlen nicht die entsprechenden נסכים. Denn es hat der Tag eine dreifache Quelle zu Gott hinführender beseligender Gedanken: den Gott verkündenden Morgenstrahl des Tages, den zur Verjüngung ladenden Neumond und den zu Ein= und Rückkehr rufenden Teruaton. Alle drei finden ihren Hingebungs= Huldigungs= und Beseligungsausdruck in ihren עולה, מנחה und נסכים, so wie ראש חדש, und ראש השנה ihren besondern Sühne=Ausdruck im חטאת (siehe ר״ה 8, b. תוספ׳ ד״ה שהחדש). Wie sie aber alle drei zu Einem Gotte hinführen, so einigen sie sich auch alle drei zu Einer Lebensheiligung, für welche die Opfer zusammen Einen Ausdruck der Gotteswillfahrung durch Hingebung an die Feuermacht seines Gesetzes bilden: לריח ניחח אשה לד׳ —

V. 7–11. ובעשור וגו׳. Und wenn nun, nach diesen Tagen der besinnungsvollen Ein= und Rückkehr zu Gott, der Zehnte dieses großen Monats kommt, der große Tag, den das größte, die Wundermacht göttlicher, eine ganze Vergangenheit tilgender, ein Wiedererstehen zu ganz neuer Zukunft verleihender כפרה verbürgende Erlebniß der כפרה nach einem עגל=Abfall zu einem מועד ד׳, zu einem Wiederzusammenfindungstag mit Gott für alle Zukunft geweiht, und zu dem ganz eigentlich der Teruatag die vor=

לַיהוָה פַּר בֶּן־בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד
כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם׃
3. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן
שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים
לָאָיִל׃
4. וְעִשָּׂרוֹן אֶחָד לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד
לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃
5. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת
לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃
6. מִלְּבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ
וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם

Einen jungen Stier, Einen Widder, jährige Schaafe sieben in ihrer Ganzheit.

3. Und ihre Huldigungsgabe: mit Oel durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den Widder,

4. Und Ein Zehntel für je ein Schaaf; so für die sieben Schaafe.

5. Einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer, Sühne für euch zu vollziehen.

6. Außer dem Neumondsemporopfer und dessen Huldigungsgabe und dem beständigen Emporopfer und dessen Hul=

---

euch noch nicht in die Gottesnähe mit dem idealen Ausdruck eurer Bestimmung, noch weniger mit dem שני פרים=Ausdruck der in jedem Einzelleben von jedem Einzelnen Gott dienend verwirklichten Lösung dieser Bestimmung: ועשיתם, ihr vollzieht nur objectiv das euch vom Gesetzesheiligthum stets entgegenzuhaltende Ideal eurer Bestimmung, und zwar nur פר אחד, die Nation zunächst nur in ihrer Gesammtheit als wirksamer Arbeiter im Dienste Gottes begriffen, von welcher Gesammtbestimmung aus sich erst unterm Ruf des Schofars jeder Einzelne wieder in den Dienst Gottes zurück zu finden hat. Und darum wird auch

V. 4. ועשרון אחד, das „Eine" Zehntelmaß, mit welchem die Nation als Gesammtheit im Moedopfer ihr siebenmaliges Hintreten als כבש der Gottesführung siebenmal begleitet und damit ihre materielle Gesammterhaltung ebenso wie ihre persönliche Gesammtführung als einen Gott offenbarenden Fingerzeig ihrer Geschichte ausdrückt, in dieser Anordnung des ר"ה=Opfers so besonders betont. Ueber das materielle Geschick des Einzelnen in dieser nationalen Gesammtheit, entscheidet noch erst der Terua= und Kippurimtag, und erst das Hüttenfest läßt jeden Einzelnen wieder seine Hütte auf dem neugeschenkten Boden bauen und gibt ihm die Gaben der Erde zum frohen gottbewußten Sein und Leben in die Hand.

V. 5. ושעיר וגו' לכפר עליכם, und wie unzulänglich auch selbst die Gesammterscheinung der nationalen Gegenwart dem idealen Ausdruck ihrer Gesammtbestimmung gegenüber sein möge, so gewährleistet doch eben dasselbe Gottesheiligthum sühnend die Fortexistenz der Nation und öffnet die Pforte einer neuverjüngten Zukunft, innerhalb deren jeder Einzelne nun die Sühne seiner Vergangenheit und die eigene Wiedergeburt erstreben kann und soll.

V. 6. מלבד עלת החדש. Dieser ernste Terua=Charakter des Tages kommt in dem

תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ־לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם׃ פ

כט 1. וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם׃

2. וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ

zieht ihr sie; in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein und ihre Gußopfer.

Kap. 29, 1. Und im siebten Monat am ersten des Monats soll Berufung zum Heiligthum euch sein, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen; ein Tag erschütternden Tones soll euch sein.

2. Und ihr vollziehet als Emporopfer Gott zum Willfahrungsausdruck

---

tretet ihr wiederum mit zwei פרים, Einem איל, sieben כבשים, mit eurem סלת, eurem שמן, eurem יין נסכים, und Einem שעיר לכפר Gott nahe, und heißt es hier, an שבועתיכם, an der Feier unserer Würdigmachung für Gottes Gesetz, nicht wie am Peßach V. 19. nur in Beziehung zu den unsere durch Gott frei gewordenen Persönlichkeiten ausdrückenden Opferthieren, sondern am Schlusse, im zusammenfassenden Hinblicke auf alle im Opfer erscheinenden Seiten unsres Wesens, auf die פרים איל וכבשים, auf das סלת שמן ויין: תמימים יהיו לכם, nur in ihrer Ganzheit, in Darstellung allumfassendster Ausnahmlosigkeit können sie eurer Verhältnisse und eurer Freude an ihnen Opferausdruck werden. Denn eben das תמימות, das Alles umfassende, das Ausnahmlose unserer Hingebung an Gott, die Huldigung aller unserer Beziehungen, das: ואהבת את ד' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, die Einheit unseres Lebens aus der Einheit Gottes, wie sie eben die Opferbedeutung: תמימים bezeichnet, (Siehe 3. B. M. 1, 3.), sie ist eben der Gesammtinhalt des Gesetzes, das als תורת ד' תמימה משיבת נפש —

Kap. 29, 1. ובחדש השביעי. Und wenn ihr nun in den siebten Monat tretet, der, — wie der siebte Tag der Woche zur besinnungsvollen Niederlegung unserer Welt und unserer diese Welt schaffend beherrschenden Kräfte zu Füßen ihres und unseres Schöpfers und Herrn, und daraus zur Gewinnung des ernst heiteren pflichtbewußten Lebensmuthes ladet, — also zur Besinnung, zum prüfenden Rückblick ladet, welche Früchte denn nun die Freiheit und das Gesetz und der Gütersegen, und die großen Institutionen des Sabbath, der Neumonde, der Feste und der Heiligthümer an uns und in uns getragen, — der, was das ganze Jahr hindurch in sinnvoller Opferhandlung im Heiligthume begangen wird: die Ein- und Rückkehr zur Gottesnähe, die sühnende Neugeburt, und daraus der heiter frohe Lebensdienst vor Gott, nun im Leben, in concreter Thatsächlichkeit jedes Einzellebens verwirklicht sehen will — und nun sofort באחד לחדש, der Erste des Monats, ein Neumondstag in eminentester Bedeutung, uns aus dem werkschaffenden Erdendienst wieder hinaus in den Dienst Gottes zum Heiligthum ladet, und uns diese Besinnung zur Ein- und Rückkehr zu Gott nicht im Heiligthum finden lassen will, sondern mit den aufrüttelnden Schofartönen den Aufruf zur Besinnung, zur Ein- und Rückkehr zu unserem Herrn und Meister in jede jüdische Hütte, in jedes jüdische Herz hineinträgt:

V. 2. ועשיתם וגו, — nicht והקרבתם, — tretet ihr noch nicht Gott nahe, wagt ihr

מנחה חדשה ליהוה בשבעתיכם
מקרא־קדש יהיה לכם כל־
מלאכת עבדה לא תעשו:
27. והקרבתם עולה לריח ניחח
ליהוה פרים בני־בקר שנים איל
אחד שבעה כבשים בני שנה:
28. ומנחתם סלת בלולה בשמן
שלשה עשרנים לפר האחד שני
עשרנים לאיל האחד:
29. עשרון עשרון לכבש האחד
לשבעת הכבשים:
30. שעיר עזים אחד לכפר
עליכם:
31. מלבד עלת התמיד ומנחתו

wenn ihr Gott eine neue Huldigungsgabe nahebringt, an eurem Wochenfeste, soll eine Berufung zum Heiligthum euch sein, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen.

27. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungs-Ausdruck nahe: zwei junge Stiere, Einen Widder, sieben jährige Schaafe.

28. Und ihre Huldigungsgabe: mit Oel durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je Einen Stier, zwei Zehntel für den Einen Widder.

29. Je ein Zehntel für Ein Schaaf, so den sieben Schaafen.

30. Ein Bock vom Ziegengeschlechte Sühne für euch zu erwirken.

31. Außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe voll-

---

zur Freiheit und Selbstständigkeit endlich den Tag erreicht, der die Zeit eröffnet, in welchem es euch vergönnt ist, die „Erstlinge" eurer Jahresfrüchte in das Gesetzesheiligthum vor Gottes Altar als Anerkennung des von Gott, seiner Verheißung getreu, in Folge eures Eintritts in seinen Gesetzesbund euch gewährten Bodensegens zu tragen: בהקריבכם מנחה חדשה לד', und ihr diese Zeit, überhaupt die Darbringung Gott huldigender Mincha von der neuen Frucht, mit שתי לחם, mit „zwei gesäuerten Weizenbroden" eröffnet, die ihr vor Gottes Altar zum Ausdruck der „menschenwürdigen Selbstständigkeit" bringt, welche in Folge der Verwirklichung seines Gesetzes Gott „jedem Gliede seines Gesetzesvolkes" gewährleistet; und zwar בשבעתיכם, an eurer Wochen-Vollendung, nachdem ihr, nicht שבעות חקות קציר (Jirmija 5, 24.), nicht die Wochen der Erntereife, sondern eure Wochen, die Wochen eurer Reife, eures geistigen und sittlichen Reifwerdens für Empfängniß und Trägerschaft des göttlichen Gesetzes von erlangter Freiheit und Selbstständigkeit gezählt habet — (siehe 3. B. M. 23, 15—22.); und ihr dann wiederum aus dem Werk schaffenden Erdendienst hinaus in den Dienst Gottes, zu seinem Heiligthum geladen seid:

V. 27—31. והקרבתם וגו', so tretet ihr wieder mit dem idealen Ausdruck eurer aus allen diesen Beziehungen hervorgehenden, jedes Einzelleben zum wirkenden Gottesdienst, eure Gesammtheit zum voranleuchtenden Völker-Muster, eure Geschichte zu einer Gott offenbarenden Menschheitlehre adelnden, eure Existenz, euren Wohlstand, eure Freuden zu einer Gotteshuldigung weihenden, aus der Unzulänglichkeit einer jeden Gegenwart euch stets die Pforten zu einer neuen, reineren, treueren Zukunft eröffnenden Bestimmung,

לְעֹלַ֣ת הַתָּמִ֔יד תַּֽעֲשׂ֖וּ אֶת־אֵֽלֶּה׃
24. כָּאֵ֜לֶּה תַּֽעֲשׂ֤וּ לַיּוֹם֙ שִׁבְעַ֣ת
יָמִ֔ים לֶ֛חֶם אִשֵּׁ֥ה רֵֽיחַ־נִיחֹ֖חַ לַֽיהוָ֑ה
עַל־עוֹלַ֧ת הַתָּמִ֛יד יֵֽעָשֶׂ֖ה וְנִסְכּֽוֹ׃
25. וּבַיּוֹם֙ הַשְּׁבִיעִ֔י מִקְרָא־קֹ֖דֶשׁ
יִהְיֶ֣ה לָכֶ֑ם כָּל־מְלֶ֥אכֶת עֲבֹדָ֖ה לֹ֥א
תַֽעֲשֽׂוּ׃ ס
26. וּבְי֣וֹם הַבִּכּוּרִ֗ים בְּהַקְרִיבְכֶ֨ם

ziehet ihr diese.

24. Wie diese vollziehet ihr sieben Tage für jeden Tag Gott ein Opfer als Feuerhingabe des Willfahrungs-ausdrucks; zum beständigen Emporopfer hinzukommend werde es vollzogen und sein Gußopfer.

25. Am siebten Tage soll Berufung zum Heiligthum euch sein, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen.

26. Und am Tage der Erstlinge,

---

uns sich als Volk bestimmte. Daher das bedeutsame: מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, außer dem Emporopfer des „Morgens", das zum täglichen Emporopfer bestimmt ist, vollzieht ihr diese, und zwar vollzieht ihr diese im Anschluß an das tägliche Opfer, das diesem vorangehet, wie dies in den Partikeln על und מלבד liegt. Siehe V. 10.

Gesetzlich wird, da hier das עולת הבקר weil es ein עולת התמיד ist den seltneren מוספים vorangeht, die allgemeine Ordnungsregel (Sebachim 89 a. siehe auch Horioth 12, a Raschi) gelehrt, daß כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, immer das häufiger Vorkommende dem seltener Vorkommenden, das Gewöhnlichere dem Ungewöhnlichen vorangeht, eine wohl zu beherzigende Regel, da gemeinhin das gottesdienstliche Seltnere mehr Beachtung findet als das Gewöhnliche oder gar Alltägliche.

V. 24. כאלה תעשו ליום וגו'. Sieben Tage tritt die ihr Gründungsfest feiernde Nation mit demselben Opferausdruck ihrer Bestimmung zu Gott hin (— nicht wie am Sukkotfeste, an welchem täglich eine veränderte Opfergruppe nahegebracht wird (ספרי) —); denn am Feste ihrer Gründung gilt es vor Allem sich mit der Idee dieser ihrer Bestimmung voll zu durchbringen, deren Beherzigung eben — wie es bei keinem Moed weiter so vollständig lautet — לחם: eine Bereitstellung aller Verhältnisse der Nation für die Gottesgegenwart in ihrer Mitte bewirken soll, אשה ריח ניחוח לד': durch Hingebung derselben an die Feuermacht des göttlichen Gesetzes zum Ausdruck der Willfahrung Gottes im Thatendienst des Lebens. — ונסכו wahrscheinlich wie in den übrigen Stellen, auf das Tamid sich beziehend. Sonst, da der נסכים noch nicht gedacht ist, könnte es auch auf לחם bezogen werden. —

V. 25. וביום השביעי וגו' und wie der erste so ruft euch dann der siebte Tag wieder aus allem Werk schaffenden Erden-Dienst hinaus und zu Gott und seinem Heiligthum hin, auf daß alle die unter dem Einfluße des siebentägigen Festes gewonnenen und neugestärkten Gedanken und Willensregungen gesammelt und festgehalten werden und mit einem Geist und Herz bereichernden Lebensschatze das Gottesheiligthum die Seinen entlasse. (Siehe 2. B. M. 12, 16.)

V. 26. וביום הבכורים. Und wenn ihr nun nach zurückgelegtem Feste eurer Gelangung

הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

22. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

23. מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר

je Ein Schaaf; so den sieben Schaafen.

22. Und Einen Entsündigungsopfer-Bock, Sühne für euch zu vollziehen.

23. Außer dem Morgen-Emporopfer, das zum beständigen Emporopfer, voll-

---

danke, der in eminentestem Sinne mit dem יציאת מצרים-Gedächtniß, der Nation und zwar in ihrer Gesammteinheit, zum erneuten Bewußtsein kommt. Mehr als alle andern Geschichtswohlthaten, die wir von Gott erfahren haben, hat die יציאת מצרים-Erlösung Israel in seiner Gesammtheit als Ein Wesen gefaßt. Es war die Liebe, der starke Arm eines Vaters, der sein Kind aus Tod und Kerker in die Luft des Lebens und der Freiheit hinausrettete. Daher עשרון עשרון תעשה לכבש האחד לשבעת הכבשים am Peßach, und es war diese Einheit des עשרון-Maaßes für die כבשים des Moedopfers am Peßach darum als besondere Anordnung aufzuführen, weil ja gerade beim Omer am Peßach die Anomalie von zwei עשרנים für Ein כבש vorkommt.

V. 22. לכפר עליכם. Am ראש חדש ist die in der Opfergruppe ihren idealen Ausdruck findende Nation nur in der Idee gegenwärtig. Dort tritt daher die Unzulänglichkeit derselben in der concreten Wirklichkeit nicht so sichtbar hervor, sie ist gleichsam nur Gott gegenwärtig. Dort heißt es daher: ושעיר עזים אחד לחטאת לד'. Siehe oben. Allein am Peßach ist die ganze Nation in ihrer leiblichen Gegenwart anwesend. Dort drängt sich der Gedanke dieser Unzulänglichkeit und das daraus hervorgehende Sühne-Bedürfniß Aller Augen auf, daher hier: ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם.

V. 23. מלבד עלת הבקר. V. 24. heißt es wie bei ראש חדש und den übrigen Moedopfern: על עולת התמיד יעשה ונסכו. Wenn hier noch besonders gesagt ist, מלבד עולה הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, so kann damit nicht die Aufeinanderfolge des Mußaf nach dem Tamidopfer bestimmt sein, die ja mit der stehenden Formel V. 24. gegeben ist. Vielmehr müssen diese beiden Opfer in besonderer Veranlassung des Peßachfestopfers in ihrem gegenseitigen Verhalten zu einander damit der Erkenntniß näher gebracht sein, und zwar ist das nächste Objekt der Besprechung das Tamidopfer, das ja hier, wie in dem ganzen Moedopferkapitel nicht wieder, in seiner begrifflichen Bedeutung: עולת הבקר besonders hervorgehoben wird. Wohl giebt es keine größeren Gegensätze, als die innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge erfolgende Tagwerdung, welche das Tamidopfer veranlaßt, und die mit Aufhebung aller Naturordnung erfolgte יציאת מצרים-Thatsache, deren Gedächtniß das Mazzotfest in seinen Moedopfern begeht, und doch werden hier beide Thatsachen nacheinander auf Gott, den Einen Einzigen bezogen. Es ist derselbe Gott, in dessen Anblick der Morgenstrahl ladet, und zu dem das יציאת מצרים-Gedächtniß ruft, denn es ist derselbe Gott, der in der von Ihm gegebenen und von Ihm erhaltenen und gelenkten Naturordnung täglich den Morgen weckt, den Morgen uns und uns dem Morgen gibt, und der in Mizrajim einst mit Aufhebung und durch Aufhebung eben dieser Ordnung sich als den Setzer dieser Ordnung, als den Herrn und Gebieter in Natur und Geschichte offenbarte und mit dieser Offenbarung sich uns als Gott und

erhingebung als Emporopfer nahe: zwei junge Stiere, Einen Widder, und sieben jährige Schaafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.

20. Und ihre Huldigungsgabe: mit Oel durchmengtes Feinmehl; drei Zehntel vollzieht ihr für jeden Stier und zwei Zehntel für den Widder.

21. Je ein Zehntel vollziehst du für

פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם:

20. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל תַּעֲשׂוּ:

21. עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן תַּעֲשֶׂה לַכֶּבֶשׂ

---

und zu Gott und seinem Heiligthume hinan gerufen, und keine Hand im Werk schaffenden Dienst der Erde sich rührt (2. B. M. 12, 16.): והקרבתם, so hat sie wieder, wie am ראש חדש, mit dem idealen Ausdruck ihrer aus allen diesen ihren Beziehungen zu Gott hervorgegangenen Bestimmung in פרים שנים איל אחד ושבעה כבשים Gott zu nahen. Es wird hier nur, dem normalen Ausdruck des ראש חדש gegenüber, die Bestimmung תמימים durch den besondern Satz: תמימם יהיו לכם besondes hervorgehoben, dem פסח- und מצות-Begriff entsprechend die „Ganzheit" unserer Hingebung der „ganzen" Persönlichkeit in allen und mit allen Beziehungen in das durch יציאת מצרים begründete Dienstverhältniß zu Gott zu besonderer Beherzigung darbietend. תמימם יהיו לכם: nur in dem Zustand der Ganzheit können sie zum Ausdruck der mit יציאת מצרים euch gewordenen Bestimmung euch dienen (Siehe 3. B. M. 22, 19. f.).

V. 20—21. ומנחתם. Da bereits K. 15. die allgemeine Bestimmung ertheilt ist, daß zu jedem עולה die entsprechenden מנחה und נסכים im Opfer hinzugefügt sein müssen ist die Darbringung derselben auch bei den Moedopfern selbstverständlich. Nachdem dieselben bei ראש חדש gleichwohl ausführlich erwähnt worden, werden sie bei den übrigen Moedopfern nur in abgekürzter Form und zwar als מנחתם, als die selbstverständlich zu ihnen gehörige Mincha besprochen, נסכים sogar wie hier beim Moedopfer des Mazzotfestes als selbstverständlich ganz unerwähnt gelassen, und sonst nur durch ונסכיהם allgemein angedeutet ohne besondere Detaillirung der bestimmten Maaßverhältniße. Mincha und deren Maaßverhältnisse waren, wie Ramban im Commentar erläutert, besonders zu erwähnen, weil bei diesen Abweichungen vorkommen, wie beim עומר 3. B. M. 23, 13. wo dem Einen כבש zwei Zehntel beigeordnet sind (siehe das.); das Maaß der נסכים ist jedoch durchaus constant und bedurfte daher keiner besondern weiteren Erwähnung. Einer besondern Erwägung bedarf noch der plötzliche Uebergang V. 21. vom Plural, in welchem vorher und nachher die Anrede lautet, in den Singular תעשה bei der Mincha der כבשים, und dies תעשה überhaupt, das hier die מנחה für כבשים zu einer besondern gesetzlichen Bestimmung hervorhebt, während in allen übrigen sich das עשרון לכבש einfach den עשרונים von פרים und איל anschließt. Auch diese Ausdrucks-Nüance dürfte sich aus der Bedeutung des יציאת מצרים-Festopfers erklären. Sind doch die „sieben" „כבשים" der Opferausdruck für die „Gott offenbarende Geschichte" der Nation, ein Ge-

16. Und im ersten Monat am vierzehnten Tage des Monats ist Gott geweihtes Peßach.

17. Und am fünfzehnten Tage dieses Monats ein Fest: sieben Tage hat man Mazzoth zu essen.

18. Am ersten Tage ist Berufung zum Heiligthume, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen.

19. Und ihr bringet Gott eine Feu-

ששי. 16. וּבַחֹ֣דֶשׁ הָֽרִאשׁ֗וֹן בְּאַרְבָּעָ֥ה עָשָׂ֛ר י֖וֹם לַחֹ֑דֶשׁ פֶּ֖סַח לַֽיהוָֽה׃
17. וּבַחֲמִשָּׁ֨ה עָשָׂ֥ר י֛וֹם לַחֹ֥דֶשׁ הַזֶּ֖ה חָ֑ג שִׁבְעַ֣ת יָמִ֔ים מַצּ֖וֹת יֵאָכֵֽל׃
18. בַּיּ֥וֹם הָרִאשׁ֖וֹן מִקְרָא־קֹ֑דֶשׁ כָּל־מְלֶ֥אכֶת עֲבֹדָ֖ה לֹ֥א תַעֲשֽׂוּ׃
19. וְהִקְרַבְתֶּ֨ם אִשֶּׁ֤ה עֹלָה֙ לַֽיהוָ֔ה

---

bewußtlos geschehen und nie zum Bewußtsein kommt. (קרבן עולה ויורד bei טומאת מקדש וקדשיו setzt ידיעה בתחלה ובסוף voraus. Siehe 3. B. M. 5, 2. und das. S. 128. 129.). Es entspricht diese טומאת מקדש וקדשיו, welche אין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, jener Trübung unserer sittlichen Freiheit, in welche wir bei dem unvermeidlichen Verkehr mit den der Gebundenheit angehörigen Seiten des physischen Daseins leicht gerathen und so unbewußt immer mehr und mehr der mitten im Verkehr des physischen sinnlichen Lebens unserem göttlichen Wesen zu erhaltenden lichtempfänglichen Reinheit und Klarheit uns entfremden könnten, wenn nicht eben von Zeit zu Zeit die מועדי ד' bei uns einträten und uns hinaus aus aller dumpfen Gebundenheit und hinan und hinein in die frei und hell machende lichte Nähe unseres Gottes riefen. — Auch dieses Freimachen aus einer uns unbewußt eigen gewordenen, unsere קודש-Beziehungen trübenden טומאה wird in der Beifügung zu חטאת לד' gefunden: שעיר עזים אחד לחטאת לד' חטא שאין מכיר בו אלא ד' יהא שעיר זה מכפר (Schebuot 9, a.). In tieferem Grunde dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig ist, dieser Satz mit dem oben angeführten: שעיר זה יהא כפרה על שמעטתי את הירח zusammenfallen. מיעוט הירח im Sinne des החדש הזה לכם ist doch eben die durch die schöpferische Vermählung des göttlich reinen Gotteshauches mit dem physisch Sinnlichen gegebene Möglichkeit zeitweiliger Verdunkelung des Göttlichen im Menschen —

V. 16—19. ובחדש הראשון וגו' und wenn der erste Monat der jüdischen Nationalschöpfung gekommen, und dann am vierzehnten, am Vorabend der Erlösung, im Peßach-Opfer immer wieder und wieder jedes jüdische Haus mit allen seinen Seelen der Gottesentscheidung zwischen physischem und bürgerlichem Sein und Nichtsein, die Erlösungsstunde wiederholend, sich unterstellt und den constituirenden Aufbau der Nation von ihren Grundrechten auf, auf's Neue begeht (Siehe 2. B. M. 12, 3—14. 27.); wenn dann am fünfzehnten die Nation zum חג, zum Festkreis um Gott und sein Heiligthum sich zusammenschließt und sieben Tage mit den Mazzot, mit den ungegohrenen Broden in Händen, das Bekenntniß ablegt, wie sie Gott, und nur Gott allein die Freiheit und Selbstständigkeit verdankt, deren sie sich erfreut, sie darum von dem niederbeugenden Pharaonengeist in den aufrichtenden und freimachenden Dienst Gottes eingetreten, (2. B. M. 12, 14. 15.); sofort der erste Tag sie daher aus allem Erdendienst hinaus

zum Entsündigungsopfer, hinzukommend zu dem beständigen Emporopfer soll es vollzogen werden und dessen Gußopfer.	לַיהוָה עַל־עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ׃ ס

das höchste Gnadengeschenk sei, mit welchem Gott sein edelstes Geschöpf, den Menschen geadelt. Des Menschen höchster Vorzug, die eigenthümlichste Hoheit seines Wesens, daß er aus freier Willensenergie sich auf der Höhe des Sittlich-Guten halten, frei das Böse meiden und das Gute üben könne, setzt ja unumgänglich die Möglichkeit voraus, daß er auch zu sündigen vermöge, daß die Sinnlichkeit einen verlockenden Reiz für ihn habe, dem aber mit freiem Willensentschlusse zu widerstehen ihm die Kraft verliehen sei, in deren Uebung, in deren wiederholter Uebung er eben sein Wesen immer mehr zu der ihm bestimmten Gott nahen Stufe sittlicher Reinheit emporarbeitet. Könnte der Mensch nicht sündigen, hätte die Sünde keinen Reiz für ihn, er wäre eben kein Mensch, er wäre Thier oder Engel, „die nicht abweichen in ihrem Gange", aber „Mensch," das aus freier Energie Gott dienende Wesen, wäre er nicht. Seine Wiedererhebung aus der Sünde, wie es das חטאת lehrt und bewirkt, ist somit die Sühne der Sündenfähigkeit, die sein innerstes Wesen bildet und von ihm unzertrennbar ist. Die freie Tugend, zu welcher er sich im חטאת erhebt, ist eine göttliche Blüthe, die ja rein nur aus dem Boden der חטא-Fähigkeit erblüht. In der Sprache der ראש חדש-Institution gesprochen: die Herrlichkeit des dem Lichte wieder zuwachsenden Mondes offenbart die ganze Tiefe der Schöpferweisheit, die dem Monde die Fähigkeit zeitweiser Verdunkelung zugetheilt. Sollte dieses nicht vielleicht der Sinn jenes zu unserer Stelle (Schebuot 9, a.) gesprochenen Satzes der Weisen sein: מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לד' אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח. Die Sünde, die ein Mensch begeht, ist ja in Wahrheit das einzige Schlechte, das in Gottes Welt erscheint. Der gedankenlosen Frage, warum Gott den Menschen mit der Fähigkeit zu sündigen ausgestattet, giebt ein aus der Sünde zur sittlichen Reinheit frei wieder erstehendender Mensch, einer Stufe die er ohne Sündenfähigkeit nie hätte erreichen können, die, den Schöpfer gleichsam rechtfertigende Antwort. Jeder Sieg über die Sünde ist daher in Wahrheit eine Sühne der Sündenfähigkeit, mit welcher der Schöpfer den Menschen zum Menschen geschaffen, und jeder ראש חדש ist eine solche Aufforderung an uns, eine solche „Sühne des Schöpferwerks" zu bethätigen. תוספ' das. hat auch die Lesart: שעיר זה יהא כפרה עלי שמעטתי וכו', oder wie der Satz Chulin 60, b. lautet: הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח.

Das Ideal unserer sittlichen Bestimmung hat seinen Ausdruck in מקדש וקדשיו, sowie dessen Gegensatz, das Versinken in sittliche Unfreiheit, seinen Ausdruck in den Zuständen und Beziehungen der טומאה findet, durch deren Berührung die Reinheit der מקדש וקדשיו-Idee getrübt wird. Die durch das חטאת einer jeden Moedopfergruppe zu bewirkende Aufhebung des Gegensatzes einer jederzeitigen Wirklichkeit gegen das durch das עולה der Opfergruppe vergegenwärtigte Ideal unserer Bestimmung findet daher ihren adäquaten Ausdruck in: כפרה על טומאת מקדש וקדשיו. Daher Schebuot 2, a. 9, a. die Lehre, daß שעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו, und zwar על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, solche טומאת מקדש וקדשיו findet darin ihre Sühne, die völlig

לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יָיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה׃
15. וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת

Hin für den Widder und ein Viertel Hin für jedes Schaaf, Wein. Dies das Emporopfer des Neumonds an seinem Neumond für die Monate des Jahres.

15. Und einen Ziegen-Bock Gott

---

das verabsäumte Moedopfer, wenn der Tag vorüber ist, nicht nachgeholt werden. Es ist eben dem Tage und dem an ihm und durch ihn zu weckenden und zum Ausdruck zu bringenden Bewußtsein kein Genüge geschehen. Das kann nicht nachgeholt werden. Sind doch die Opfer keine Regalien der Gottheit, für welche es gleichgiltig sein könnte, wenn nur zuletzt das Gottheitsregal nicht zu kurz gekommen. Das Moedopfer soll unser Bewußtsein in die Richtung der dem Moed entsprechenden Gedankenreihe heben. Ist dies an dem Moedtage nicht geschehen, so kann es nicht an einem andern Tage nachgeholt werden, denn jeder Tag bringt seine eigene Anforderung, der mit unserer ganzen Hingebung zu genügen ist. So heißt es auch vom Tamid-, vom Sabbat-Opfer und allen andern קרבנות צבור שזמנן קבוע עבר זמנו בטל קרבנו (Themura 14, a.). Es soll aber nicht nur an jedem Tage dem Tage durch die Nationalrepräsentanz im Heiligthume entsprochen werden, es sollen alle diese Nationalmoedopfer, und dazu gehört ja V. 2., auch das Tamid in allererster Linie, aus immer neuer Betheiligung der Gesammtnation durch die jährlichen, in jedem Nissan לחדשי השנה, für die Monate des Jahres zur Erhebung kommenden Schekelspenden hervorgehen (Rosch Haschana 7, a.) חדש והביא קרבן מתרומה חדשה, in dieser Beziehung bildet jedes Jahr einen besondern Opfercyclus für sich, wie dies bereits 2. B. M. S. 504. entwickelt worden.

V. 15. ושעיר עזים וגו'. Der שעיר החטאת gehört wesentlich zur Opfergruppe aller Moadim. Es ist der bewußtwerdende Gedanke der unzulänglichen bisherigen Wirklichkeit der in der עולה-Gruppe zum Ausdrucke gelangenden idealen Vollendung zur Seite. Zum ראש חדש, dessen ganze Bedeutung in das Wiederemporringen aus jeder sittlichen Gesunkenheit aufgeht, steht der שעיר החטאת in noch besonderer, engerer Beziehung. Während daher in allen folgenden Moedopferordnungen der שעיר חטאת אחד sich ohne Weiteres der עולה- und מנחה ונסכים-Gruppe anschließt, sind diese hier durch זאת עלת חדש וגו' abgeschlossen, und tritt שעיר עזים אחד לחטאת durch die Beifügung לה', wie עולה לה' V. 11. in besonders zu würdigender Geltung auf. Indem ה' ב"ה, der Gott der den Menschen und die Menschheit erziehenden Liebe, in den lichtwechselnden Mondesphasen uns unser Gleichbild gewiesen, und mit jedem regelmäßig wiederkehrenden Neumond uns einen ראש חדש, uns einen Tag einer wieder neu zu beginnenden geistig sittlichen Selbsterneuung zum Emporringen aus jeder lichtlos gewordenen Verdunkelung gestiftet, hat Er die große Grundwahrheit zur ewigen Beherzigung niedergelegt, daß auch der חוטא, daß auch der sündige Mensch noch לה', noch Gottes sei, ja, daß חטאת, daß die Sündenfähigkeit und das Entsündigungs-Bedürfniß und die Entsündigung, die Wiedererhebung aus der Sünde, wie dies zusammen in dem חטאת-Begriff liegt, לה',

תְּמִימִם׃
12. וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת
מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַפָּר הָאֶחָד
וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה
בַשֶּׁמֶן לָאַיִל הָאֶחָד׃
13. וְעִשָּׂרֹן עִשָּׂרוֹן סֹלֶת מִנְחָה
בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד עֹלָה
רֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה׃
14. וְנִסְכֵּיהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה

in ihrer Ganzheit.

12. Drei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Oel durchmengt für je Einen Stier, zwei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Oel durchmengt für den Einen Widder,

13. und je ein Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Oel durchmengt für je Ein Schaaf: ein Emporopfer als Willfahrungsausdruck Gott zur Feuerhingebung.

14. Und ihre Gußopfer: ein halbes Hin sei für je Einen Stier, ein drittel

---

קידוש החדש, durch die heiligende Feststellung des ראש חדש bedingt und als in derselben mit enthalten zur Verwirklichung kommt.

V. 12. ושלשה וגו׳. Wie K. 15. verordnet, hat aber sowohl die Nation im Ganzen als jeder Einzelne als Einzelner dem Emporopfer der persönlichen Thatenweihe stets die Huldigungsgabe der Gotthörigkeit mit allen Gütern der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensfreude hinzuzufügen, wie diese Anerkenntniß in סלת, שמן und נסכים, יין, dem דגן תירוש ויצהר des Nationalreichthums entsprechend, zum Ausdruck gelangt, und je höher die Bedeutung der persönlichen Stellung in Gottes Haushalte steigt, die das Thatenopfer zum Bewußtsein bringt, — als treufolgendes כבש der Gottesführung, als mustergültig voranwandelnder איל der Gottesheerde, als wirkensreicher פר auf Gottes Volks- und Menschheitsacker — je höher die zum Bewußtsein kommende Bedeutung der persönlichen Stellung vor Gott, um so wichtiger das gleichzeitige Bewußtwerden der Gotthörigkeit mit allen Gütern des Seins und Strebens, und darum das immer steigende Maaß der Mincha und Neßachim bei כבש, איל und פר wie dies K. 15. angeordnet und hier bei den Moadimopfern zur Erfüllung kommt.

V. 13. עלה ריח ניחוח וגו׳. Die Güter-Mincha sind eine wesentliche Ergänzung der איש על פרים איל וכבשים und werden ja wie diese dem der Nationalhingebung harrenden המזבח übergeben. Sie bilden daher mit diesem zusammen begrifflich Ein עולה, Ein Gelöbniß des Hinanstrebens zur Gott gewiesenen Höhe; ריח ניחוח, Einen die Willfahrung Gottes im thätigen Leben andeutenden Ausdruck; אשה לד׳, Eine Annäherung zu Gott durch Hingebung an die läuternde, belebende und gestaltende Kraft seines Gesetzes.

V. 14. ונסכיהם, und diese Hingebung bildet Israels reinste Glückseligkeit und steigt mit jeder höheren Stufe der Bedeutsamkeit, deren es sich vor Gott bewußt werden darf.

זאת עולת חדש בחדשו. Siehe zu V. 10. Jeder concrete Neumondstag fordert die Bethätigung der allgemeinen חדש-Idee. Daher עבר יומו בטל קרבנו (ספרי), daher kann

עֹלָ֣ה לַֽיהוָ֔ה פָּרִ֨ים בְּנֵֽי־בָקָ֤ר שְׁנַ֙יִם֙ וְאַ֣יִל אֶחָ֔ד כְּבָשִׂ֧ים בְּנֵי־שָׁנָ֛ה שִׁבְעָ֖ה

Monate bringt ihr Gott ein Emporopfer nahe: zwei junge Stiere und Einen Widder, jährige Schaafe sieben

---

Neuerhebung zu der heiligenden und heilenden Lichtnähe unseres Gottes aus dem Jammer aller Dunkelferne, in die wir versunken sein mögen, das ist der Ruf, den wir aus dem Anblick eines jeden neuen Mondes vernehmen sollen, den eben Gottes החדש הזה לכם ראש חדשים also zu unserm „Erlösung" sichernden Vorbildzeichen gesetzt, wie Er den Regenbogen zum Erhaltungsbundeszeichen für die Menschenwelt geweiht. Siehe zu 2. B. M. 12, 2. So oft daher der Neumond uns zur Bildung unserer חדשים, unserer Erneuungsphasen ladet, nahen wir uns Gott in seinem Gesetzesheiligthum mit dem vollen Opferausdruck des Ideals seiner uns nach Geschick und Thatenleben ertheilten Bestimmung, um im עולה das Gelöbniß ewig weitern Hinanstrebens zu der ganzen Höhe dieser Bestimmung, und im חטאת das Gelöbniß künftig reinerer, vor jedem Sinken sich wahrender Festigkeit vor dem Angesichte unseres Gottes zu erneuen. Diesen vollen Opferausdruck für Israel's ideale Bestimmung, die das Ziel der Erlösung aus Mizrajim und der Gesetzoffenbarung am Sinai war und das Ziel aller weiteren Gottesführungen durch die Gänge aller Zeiten bildet: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים, haben wir bereits zu 3. B. M. 23, 18. betrachtet. Was Gott in dem Momente seiner Erlösungs-Ankündigung als Ziel dieser Erlösung mit dem Ausspruch: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים (2. B. M. 6, 7. siehe das.) verhieß, das findet in dieser Moed-Opfergruppe seinen vollen Ausdruck.

Israel soll sein eine Nation, deren jegliches Glied in ewiger Jugendfrische wirksam im Dienste Gottes arbeitet (פרים בני בקר שנים), die darum in ihrer Gesammterscheinung in Gottes Menschheitheerde allen andern Menschennationen mustergiltig in gottgesegneter Kraft voranschreitet (איל אחד), und deren ganze Geschichte nichts ist als ein Gott offenbarender Fingerzeig Gottes in Mitte der Zeiten, durch welche sie als Heerde seiner Führung in unsterblicher Jugendfrische dahinziehen (שבעה כבשים בני שנה). Siehe zu 3. B. M. 23, 18.

Diese mit jedem ראש חדש Israel auf's Neue als sein unverlierbares und ewig neu anzustrebendes Ziel zu vergegenwärtigende Bestimmung, sie und sie allein bildet den Strebepunkt aller es zu seinem Gotte ladenden Moadim, für sie ward es aus Aegypten frei, für sie empfing es das Gesetz, für sie deckte es der Gottesschutz auf seinem Erziehungsgang durch die Wüste, zu ihr weckt es der Teruaruf am ר"ה, sie erschließt ihm die Sühnepforte am יום הכפורים. Darum ist es die eine und dieselbe Opfergruppe, mit welcher Israel an allen diesen Moadim vor seinem Gotte erscheint, mit alleiniger, wie bereits zu 3. B. M. das. bemerkt, aus dem Tagescharakter fließenden Umwandlung der zwei פרים in Einen פר am ר"ה, י"כ und שמיני עצרת. Denn auch der Opfergruppe des Sukkothfestes liegt, wie wir nun bald zu zeigen haben, die Gruppe des ר"ח-Opfer zu Grunde, und so bildet das ראש חדש-Opfer den Grundtypus aller Moadim-Opfer, so wie ja das קביעות die heiligende Feststellung, das קרא מקרא קדש aller Moadim, in Wahrheit nur durch

הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ׃ פ

11 וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ

dem beständigen Emporopfer und dessen Gußopfer.

11. Und an den Anfängen eurer

---

man ganz eigentlich sagen kann, Verwirklichung der Sabbat-Institution sei Veranlassung und Endabsicht dieser Erwählung, wird dennoch, in Betracht ihrer Wiederherstellung durch diese Erwählung, von der Hingebung der Nation an ihre Bestimmung getragen und bildet nur einen integrirenden Theil dieser Bestimmung. Es gilt daher auch für עולת שבת בשבתו die Bestimmung: על עלת התמיד ונסכה. Vielleicht um die hierdurch gewissermaßen zurücktretende wesentliche Priorität und ursprüngliche Selbständigkeit des Sabbats im Verhältniß zu allen andern Institutionen anderseits wieder hervorzuheben, wird hier der sonst weiblich auftretende שבת männlich gekennzeichnet: עלת שבת בשבתו und nicht בשבתה.

Das Sabbatmußafopfer besteht nur aus עולה und ist ihm kein חטאת wie bei allen andern מוספים beigeordnet. Vergegenwärtigen wir uns das, was wir 3. B. M. S. 108—110. über den חטאת-Begriff und dessen Verhältniß zu עולה entwickelt haben, so dürfte sich daraus die Abwesenheit des חטאת beim Sabbatmußafopfer leicht erklären. Wir haben dort aus allen diese beiden Opferkategorien charakterisirenden gesetzlichen Bestimmungen die Ueberzeugung zu gewinnen geglaubt, daß das חטאת-Bewußtsein, das niederschlagende Gefühl sittlicher Gesunkenheit und Sündhaftigkeit, nicht das normale Gepräge jüdischer Lebensstimmung bilden solle. Wenn daher an den Moadim — und in dieser Beziehung ist auch ראש חדש Moed (Schebuot 10, a.) — an den besonderen, aus der zusammenwirkenden Bestimmung Gottes und der Nation hervorgehenden Zusammenkunftstagen die Nation mit dem vollendeten Opferausdruck ihrer idealen Bestimmung ihrem Gotte entgegenkommt, so ruft freilich eben die Vergegenwärtigung dieser idealen Vollendung das gleichzeitige Bedürfniß eines den Abstand der Wirklichkeit von dieser idealen Höhe zum Bewußtsein bringenden חטאת hervor. Allein dem Sabbatmußafopfer das zu dem, aus dem nationalen Bewußtsein Gott huldigenden Gedanken des Tamidopfers nur noch die Gotteshuldigung aus dem geschöpflichen Menschenbewußtsein ergänzend hinzuträgt und aus beiden zusammen die hingebungsvolle und ewig hinanstrebende Gesinnung gestalten will, die uns mit jedem Athemzuge unseres Daseins erfüllen soll, ihm mußte, wie dem Tamid selbst, ein חטאת fern bleiben.

V. 11. ובראשי חדשיכם וגו׳. ראש חדש bildet die Grundlage des ganzen jüdischen Gott-, Welt- und Menschenbewußtseins. Mit ihm begann Gott die Grundlegung seiner Nation und richtete damit das Faktum des חדוש, das Faktum der freien Weltschöpfung und Menschenerlösung aus der freien Gottesthat, auf's Neue, im Gegensatz zu dem die Welt und Menschheit in das Grab der Schuld und des Elends rettungslos bettenden heidnischen Wahn des קדמות, als die Säule der Erlösungszukunft Israel's und der Menschheit auf, wie wir dies 2. B. M. S. 111. 112. entwickelt. Die „Erneuung" unserer selbst, das Neuerstehen zu reinem Streben und heiterem Leben, die Erlösung aus allem sittlichen, socialen und physischen Uebel, das erneute Emporrichten an Gottes Hand zur Erstrebung des uns unverlierbar winkenden Ideals der Sittlichkeit und des Heils, unsere

סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְנִסְכּוֹ׃
10 עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל־עֹלַת

digungsgabe, durchmengt mit Oel und sein Gußopfer.

10. Das Emporopfer des „Sabbaths“ an seinem Sabbath, hinzukommend zu

---

in den zwei כבשים statt des Einen כבש des תמיד-Opfers besteht, darum schließt sich auch die Anordnung des עולת שבת, ohne weitere Einleitung etwa: וביום השבת תקריבו עולה לד' gleichsam das תמיד-Opfergesetz fortsetzend: וביום השבת שני כבשים וגו' ,שני כבשים וגו' einfach an, damit eben das Charakteristische der zwei כבשים im Gegensatz zu dem Einen כבש des Tamidopfers hervorhebend.

ונסכו, es ist zweifelhaft, worauf das Suffix ו sich bezieht. Auf כבשים, wie gewöhnlich, müßte es ונסכיהם heißen. Im Singular bezieht es sich entweder auf סלת oder auf יום השבת, oder überhaupt auf שבת, das ja auch V. 10. männlich erscheint. Also entweder: das zu jedem סלת einer מנחה נסכים gehörige נסך, zum Ausdruck der Nahrungs- und Wohlstandsgüter auch den Ausdruck der höchsten Lebensfreude, oder: diesen bereits beim Tamid erschienenen Ausdruck noch besonders auch für den שבת hervorgehoben, der ja eben jedes Einzelleben mit dem Geiste der höchsten hiniedigen Seligkeit erfüllen will und zu jedem Einzelnen spricht: וקראת לשבת עונג (Jes. 55, 13.), damit eben das Nichtschaffen von Nahrungs- und Wohlstandsgütern am Sabbat, das תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי aus dem Scheine eines widerwilligen Tributs zu einem Quell der höchsten Glückseligkeit erhebend.

V. 10. עלת שבת בשבתו. Offenbar bezeichnet in dieser Construction, und so auch in V. 14. עלת חדש בחדשו das Wort שבת, חדש, die Sabbat- und Neumond-Institution im Allgemeinen, die בשבתו, בחדשו in dem jedesmaligen Sabbat- und Neumonds-Tage ihre Verwirklichung finden soll. עלת שבת ist das der Bedeutung und dem Zwecke der Sabbat-Institution entsprechende Emporopfer, שבתו ist jeder siebte, der Verwirklichung dieser Sabbatinstitution angehörige Tag. Vielleicht steht hier deßhalb auch שַׁבַּת im סמיכות ohne נסמך, eben zum Ausdruck der Allgemeinheit des durch dieses erste שבת bezeichneten Begriffes. Es ist der allen Sabbaten zu Grunde liegende „Sabbat.“— עולת שבת בשבתו: ולא עולת חול בשבת (Sabbat 24. b.) nur um der Sabbatinstitution zu genügen darf am Sabbat geopfert werden, nicht aber etwa die vom Vorsabbat zurückgebliebenen חלבים ואיברים. — על עולת התמיד ונסכה, auch das Tamidopfer mit seinem מנחה und נסך wird am Sabbat dargebracht. Siehe zu K. 9, 2. Ja, das Sabbatopfer kommt nur zum Tamid-Opfer hinzu, על עולת התמיד ונסכה מגיד שאין מקריבים מוספים אלא בינתים (ספרי), התמידין קודמין למוספין (Sebachim 89, a.). Hat doch überhaupt das Tamidopfer als immerwährender Ausdruck der unabläßig zur Höhe ihrer Bestimmung hinanstrebenden Nation täglich den Opferdienst im Heiligthum zu beginnen und zu schließen und alle andere Opfer, und so auch das Sabbatemporopfer, in seine Mitte lediglich als Manifestation dieses Gesammthinanstrebens aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen, wie dies bereits 3. B. M. S. 154. entwickelt worden.

Auch die Sabbat-Institution, obgleich ihrem Ursprunge nach älter als die Nation, und auch der Idee nach der Erwählung und Bestimmung derselben also vorangehend, daß

תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃ פ
9 וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי־כְבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים

eine Feuerhingebung des Willfahrungs-ausdrucks.

9. Am Tage des Sabbath aber: zwei jährige Schaafe in ihrer Ganzheit; und zwei Zehntel Feinmehl als Hul-

---

בקר: das מנחה und נסך des Abends ist ganz gleich dem מנחה und נסך des Morgens. Siehe über das ganze Tamidopfer zu 2. B. M. 29, 38—42.

V. 9. וביום השבת וגו'. Das zum Ausdruck des besondern Tagescharakters am Sabbat zu dem täglichen Tamidopfer hinzukommende Emporopfer unterscheidet sich vom Tamid-opfer in nichts, als darin, daß das Tamidopfer aus Einem כבש, das מוסף-Opfer des שבת aber aus zwei כבשים besteht. Es muß daher das unterscheidende Charakteristische lediglich in der verschiedenen Bedeutung der Zahl Eins und Zwei bei den Thieren der National-opfer liegen. Nun haben wir bereits den wesentlichen Unterschied zwischen dem Natio-nalopfer-Ausdruck durch Ein Thier und demjenigen durch zwei Thiere 3. B. M. 23, 13. 17, 19. und sonst kennen gelernt. Die Zahl Eins drückt die Nation in ihrer Einheit, die Zahl zwei jedoch in ihrer Vielheit, in allen ihren einzelnen Gliedern aus. Und das bildet auch sofort den specifischen Unterschied zwischen dem עולה תמיד und dem עולת שבת. Im כבש אחד des תמיד tritt die Nation als solche zu dem Lenker und Leiter ihrer Nationalgeschickes und erneut mit jedem steigenden und fallenden Tageslichte das Nationalgelöbniß der Treue, der Folgsamkeit und Hingebung an die ihr von ihrem „Hirten" und ihrem Herrn und Meister zur Losung gesteckten Ziele.

In den שני כבשים des עולת שבת treten alle die Individuen der jüdischen Ge-sammtheit, alle die jüdischen Menschen zu ihrem Schöpfer und Herrn und, wie sie im שבתון des שבת, in der Einstellung alles Werkschaffens Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Welt, sich und seine Welt huldigend zu Füßen legen, bethätigen sie im עולה des שבת das Bewußtsein, daß der רועה ישראל, daß der „Hirte des jüdischen Na-tionalganzen" auch der besondere „Lebenshirte einer jeden jüdischen Seele" in diesem Na-tionalganzen ist, der כרועה עדרו ירעה בזרעו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל (Jes. 40, 11.), und erneuen das Gelöbniß, Ihm stets als dem Hirten aller seiner Geschöpfe die Treue, Folgsamkeit und Hingebung an die Ziele zu zollen, für welche Er sie als „jüdische Menschen" in's Dasein gerufen und ihnen für diese Bestimmung einen Antheil an Seiner Welt und an den seine Welt beherrschenden Menschenkräften ertheilt.

Nachdem daher im תמיד bereits Israel als nationale Einheit, als כבש אחד mit seinem Einen עשרון und seinem Einen רביעית יין seinem Gotte genaht, tritt am שבת Is-rael nochmals als nationale Vielheit in Vertretung aller ihm angehörigen Seelen als solcher mit ihren zwei כבשים und ihren zwei עשרנים und ihren zwei רביעית יין hin, innerhalb des nationalen Gesammtbewußtseins die von demselben gepflegte Einzelbezie-hung eines jeden Einzelnen seiner Angehörigen zu Gott in dem vom שבת geweckten Ge-schöpfes-Gefühle zum lebendigen Bewußtsein zu bringen.

Weil nun eben das עולת שבת nichts als ein nüancirtes תמיד ist, dessen Nüance nur

6. Ein ständiges Emporopfer, das auf dem Berge Sinai vollzogen wird, zum Ausdruck der Willfahrung, Gott zur Feuerhingebung.

7. Und sein Gußopfer das Viertel eines Hin für das Eine Schaaf, im Heiligthume geistigen Weines Guß Gott hinzubringen.

8. Und das zweite Opfer vollziehst du zwischen den beiden Abenden, wie die Huldigungsgabe des Morgens und wie dessen Gußopfer vollziehst du Gott,

6. עֹלַ֖ת תָּמִ֑יד הָעֲשֻׂיָה֙ בְּהַ֣ר סִינַ֔י לְרֵ֣יחַ נִיחֹ֔חַ אִשֶּׁ֖ה לַֽיהוָֽה׃

7. וְנִסְכּוֹ֙ רְבִיעִ֣ת הַהִ֔ין לַכֶּ֖בֶשׂ הָאֶחָ֑ד בַּקֹּ֗דֶשׁ הַסֵּ֛ךְ נֶ֥סֶךְ שֵׁכָ֖ר לַֽיהוָֽה׃

8. וְאֵת֙ הַכֶּ֣בֶשׂ הַשֵּׁנִ֔י תַּעֲשֶׂ֖ה בֵּ֣ין הָעַרְבָּ֑יִם כְּמִנְחַ֨ת הַבֹּ֤קֶר וּכְנִסְכּוֹ֙

---

nationalen Bewußtsein mit jedem Mincha-Zehntel jene nationale Grunderfahrung der Nahrung spendenden göttlichen Fürsorge vergegenwärtigend.

V. 6. עולת תמיד וגו׳. Wir haben 2. B. M. S. 433. mit Hinblick auf die Thatsache, daß der Altar in Ezechiel הראל „Gottesberg" genannt wird, und auf den Vers Ps. 68. ד׳ בם סיני בקדש, die Vermuthung geäußert, daß auch hier der Altar geradezu: הר סיני genannt werde und der Altar mit dem Altarfeuer den Sinai mit dem אש אוכלה auf seinem Gipfel im Gesetzesheiligthum vergegenwärtige. Auf's Innigste würde dies mit der Tendenz dieser wiederholten Tamidlehre übereinstimmen. Es wird damit das Tamidopfer zu einem sich ewig fortsetzenden, täglich sich erneuernden נעשה ונשמע-Gelöbniß, mit welchem die Nation der Gesetzesoffenbarung am Sinai begegnete und zuerst in den Bund des Gesetzes eintrat. Ist doch das עולה in der That nichts Anderes als die Gelobung ewigen Fortschrittes in Erfüllung und Erkenntniß. Diese stets erneute Hingebung an das אש אוכלה בהר סיני vollzieht sich aber nur in der Hingebung des עולה und מנחה an das אש על המזבח, nicht aber in dem נסוך היין, der in den Altargrund gegossen wird. Daher faßt hier das עולת תמיד eben nur עולה ומנחה zusammen, es als das עולת תמיד העשויה בהר סיני zu kennzeichnen, und folgt dann erst im folgenden Vers ונסכו u. s. w.

V. 7. ונסכו וגו׳. Diese Hingebung alles Seins, alles Wollens und alles Habens an Gottes Gesetzesfeuer sei aber keine mit Widerstreben sich vollziehende Nothwendigkeit; den höchsten Gipfel auf Erden zu erreichender Glückseligkeit finde Israel in dieser seiner Bestimmung; in dem Boden des Gesetzesheiligthums, auf welchem der Gottesberg mit seinen Anforderungen sich erhebt, wurzelt seine Glückseligkeit, und seine freudigste Begeisterung findet es, wenn es den Ausdruck seiner höchsten Lebenswonnen im Heiligthum vor Gott hingießen kann. Siehe zu K. 15. V. 5. ff. שכר ist Wein in seiner geistigen Kraft. Aeußerlich sind שכר und קדש Gegensätze. Darum steht hier בקדש voran. Die Stätte, die Israel's Opfer empfängt, die ist auch zugleich der Boden, dem seine höchsten Freuden angehören. Es darf kein שכר in's Heiligthum tragen, und es ist ihm nur שכר weil es es בקדש לפני ד׳ hingießen kann. —

V. 8. ואת הכבש השני. Siehe zu 2. B. M. 29, 38. 41. וכנסכו bezieht sich auf

4. Das Schaaf vollziehst du, und zwar nur Eins, am Morgen; — das zweite Schaaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden, —

5. und das Zehntel eines Efa Feinmehl zu einer Huldigungsgabe, durchmengt mit einem Viertel Hin durch Pressen gewonnenen Oels.

4. אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם׃

5. וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין׃

---

werden sollen. Und durch זה האשה werden beide כבשים, das Morgen- und Abendopfer, sofort als Ein Opfer, Eine Gottes Nähe suchende Feuerhingebung begriffen. Es ist durchaus nur Ein und derselbe Lebensgedanke, der uns Tags und Nachts zu erfüllen hat, wie es nur Ein und derselbe Gott ist von dem der Tag wie die Nacht stammt und welchem beide Lebensgestaltungen, die Tag- und die Nachtseite unseres irdischen Daseins angehören. Beide zusammen bilden ja überhaupt unsern einheitlichen Lebenstag, dessen zweitheiliger und doch einheitlicher Wechselgestaltung eben die שני כבשים entsprechen sollen, wie durch das שנים ליום ausgedrückt ist. Siehe 2. B. M. das. Der Tendenz dieser wiederholten Anordnung des Tamidopfers entsprechend ist auch das תמימים, die Forderung der „Ganzheit“ unserer Hingebung hervorgehoben.

V. 4. את הכבש אחד. Statt האחד heißt es אחד, also nicht: das eine Schaf, sondern: das Schaf, und zwar nur Eins. Damit dürfte der sadducäischen Auffassung begegnet und ausdrücklich gesagt sein, daß für die Gesammtnation nur Ein Schaf zum Tamid nahegebracht werden soll, dies daher entschieden nur ein קרבן צבור sei und keineswegs von jedem יחיד als נדבה gebracht werden könne. ואת הכבש השני ist wohl nicht die Anordnung des תמיד של בין הערבים, die erst V. 8. erfolgt, sondern nur Erläuterung zu dem vorangehenden את הכבש אחד וגו׳. Es sollen nicht beide, es soll nur Eines dargebracht werden, — denn das zweite soll erst Abends zum Opfer kommen — diese nothwendig erschienene Erläuterung dürfte das Einheitliche des Tamidopfers noch mehr hervorheben. Es könnte, ohne den Charakter eines קרבן צבור zu verlieren, das צבור selbst, wie sogleich im Sabbatmussafopfer, durch zwei Thiere zum Ausdruck gelangen. Allein es würde dann die nationale Gesammtheit in der Vielheit ihrer Glieder und nicht als geschlossene Einheit ihren Ausdruck finden. Das Tamid soll jedoch Israel in der Idee seiner Gesammteinheit darstellen. Siehe zu V. 9. 10.

V. 5. ועשירית האיפה וגו׳. 2. B. M. 29, 40. heißt es nur עשרן סלת und fehlt auch die ausdrückliche Bezeichnung: למנחה, hier steht letzteres und עשירית האיפה, beides der Tendenz der Wiederholung der Tamidanordnung gemäß. Für das nationale Bewußtsein gehört als wesentliche Ergänzung des עולה-Gedankens der מנחה-Begriff, zur Hingebung der ganzen Persönlichkeit die huldigende Anerkennung der Gotteshörigkeit aller die nationale Existenz und Wohlfahrt bedingenden Güter der Nahrung und des Wohlstandes. עשירית האיפה heißt es aber, statt des sonst bei allen folgenden Opfern constanten: עשרן, in Hinblick auf das: והעמר עשירית האיפה הוא (2. B. M. 16, 36.), dem

3. Sage ihnen sodann: Dies ist die Feuerhingebung, die ihr Gott nahe bringen sollt: jährige Schaafe in ihrer Ganzheit, dem Tage entsprechend zwei, als ein stetes Emporopfer.

3. וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַיהוָה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד׃

---

wiederkehrenden Erinnerungszeit zu einem „Moed", zu einem von Gott zeugenden, zu Gott ladenden Momente wurden, so bestimmt Gott jeden täglich mit einer von keiner andern Naturerscheinung übertroffenen Regelmäßigkeit eintretenden Moment des Tag- und Abendwerdens zu einem eben solchen „Moed", macht jeden steigenden und fallenden Lichtstrahl zu einem täglichen nicht minder lauten Zeugen und Boten, der uns Gott in der Gegenwart des Weltenganges zeigt und einen jeden von uns zu Gott hinruft. Wie die, die natürliche Ordnung der Dinge aufhebenden Gottesthaten in Mizrajim Gott verkündende Wahrzeichen sind, so ist gerade die Stetigkeit in dem kreisenden Wechsel der Naturordnung ein noch lauterer Verkünder dieses Gottes, ja die in die Ordnung der Natur eingreifenden Gottesthaten hatten ganz eigentlich den Zweck, uns Ihn als den Ordner dieser Ordnung, als den Gesetzgeber dieser Gesetze zu zeigen, damit durch die Stetigkeit Seiner Ordnungen uns nicht der Gedanke an Ihn, den Ordner, Meister und Gebieter der Weltordnung verloren gehe, der חק נתן ולא יעבר, der das Gesetz gegeben, das nicht weicht so lange Er sein Bestehen will und Seine Welt in dem Geleise Seines Willens erhält, der wie הוא אמר ויהי, wie Er gesprochen und es ward, so auch הוא צוה ויעמד, gebot und es stand stille, auf daß ייראו מד׳ כל הארץ ממנו יגורו כל יושבי תבל, auf daß die Menschen Ihn als den Herrn der Erd- und Menschenwelt kennen und fürchten lernen und wissen, daß nur solchem Menschen- und Völker-Beginnen eine Zukunft winkt, das sich Seinem Gesetze und Willen harmonisch fügt —

Wie hier der Moed der täglichen Lichtschöpfung an die Spitze aller geschichtlichen Moadim tritt, so ist ja auch innerhalb dieser Moadim stets das Geschichtliche mit dem jahrzeitlichen Naturmomente verknüpft, auf daß das jüdische Seelenauge mit Einem Blick Gott in der Natur und Geschichte erschaue und wir gotterfüllt mit jedem Athemzuge durchs Leben wandeln. —

V. 3. ואמרת להם. Durch diese Wiederholung ist das vorhergehende צו וגו׳ ואמרת וגו׳ zu einem besondern Ausspruch erhoben und eben damit, wie bemerkt, die Verpflichtung der Gesammtheit für das Tamidopfer als besonderes Augenmerk der Gesetzgebung gekennzeichnet. זה האשה וגו׳, verglichen mit 2. B. M. 29, 38. ist dort die Tendenz, das Tamidopfer als Verwirklichung des Altarzweckes zu bezeichnen, während es hier in seiner Bedeutsamkeit für das stets wach zu haltende Nationalbewußtsein besprochen wird. Als solches wird sein Charakter אשה und עולה hervorgehoben: Hingeben an das Gesetzesfeuer, an die leuchtende, läuternde und belebende Macht des Gesetzes, und eben darin und damit ewiges Fort- und Hinanschreiten zu Gott und der von Ihm gewiesenen Höhe der Bestimmung, אשה und עולה, das sind die beiden Grundgedanken, welche durch das Tamid als der Nationalgedanke in jeder jüdischen Brust belebt und ewig wach gehalten

riahöhe zu Jerusalem uns zu Erbe gewordene Gottesgesetz mit Gott und allen Brüdern auf Erden zusammenzufinden: so ist dies im Grunde nichts Anderes als eine Bethätigung im Geiste des את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו, bis einst in Wirklichkeit der Altar auf der Moriahöhe zu Jerusalem wieder erbaut ist und aus den Gesammtschekeln der Nation das Tamidopfer in den von Gott gestifteten Opfersymbolhandlungen das ewige jüdische Nationalgelübde zum Ausdruck bringt.

Nach allem diesen begreift sich sehr die Opposition, die eben die Darbringung des Tamid-Opfers aus Nationalmitteln an den Bestrebungen der Sadducäer finden konnte und fand. Der Geist, welchen das nationale tägliche Opfer im Volke nährte und jeden Einzelnen im Volke mit Erkenntniß und Weihe seiner Lebenserfüllungen auf die Gesammtheitsvertretung im Gesetzesheiligthum hinwies, der das Zeugniß und die Lehre des Gesetzes (5. B. M. 17, 10.) anvertraut war, und die des täglich zu erneuernden Treuegelöbnisses an dies Gesetz in dem Gesammtheitstamidopfer Namens der Gesammtheit zu warten hatte, dieser Geist ist eine Verurtheilung des Sadducäismus einer jeden Zeit. Der Sadducäismus kennt als Vermittlung des jüdischen Menschen mit seinem Gotte nur den, wie er spricht „Jedem in seinem Winkel zur Hand liegenden" (Kidduschin 66, a.) Schriftbuchstaben der Bibel, den sich Jeder nach seinem subjektiven Belieben interpretiren und daraus das ihm jeweilig Zusagende als den göttlichen Willen verehren und befolgen möge. Er perhorrescirt den Geist des Tamidopfers, der den Einzelnen seinen Gott und das göttliche Wohlgefallen nur im Anschluß an die nationale Gesammtheit und das derselben anvertraute und von ihr gewährleistete lebendige Gotteswort finden lassen will. Darum war es eines der ersten Anliegen der Sadducäer der Lehre Geltung zu verschaffen, daß das tägliche Tamid kein nationales Pflichtopfer, sondern ein der subjectiven Willensregung eines jeden Einzelnen Anheimgegebenes sei. In flacher Beschränktheit urgirten sie den Singular des: את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים und übersahen, daß durch den Plural des vorangehenden תשמרו להקריב לי, und ebenso אשר תקריבו לד׳, die Verpflichtung der Gesammtheit auferlegt ist, die in dem Opfer eben sich als Gesammt-Einheit begreifen soll. Dieser sadducäische Versuch war von so principiell einschneidender Bedeutung, daß, als es gelang, das Volksbewußtsein von dessen Richtigkeit zu überführen, die Tage der „Aufrechthaltung des Tamid", איתוקם תמידא, der nationalgeschichtlichen Gedächtnißrolle aller durch Fastenverbot, theils auch durch Trauerklageverbot zu feiernden Rettungstage einverleibt wurden, ja, mit ihnen beginnt diese Nationalchronik der מגלת תענית: אילין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא וכו׳ שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד מאי דריש את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים מאי אהדרו את קרבני לחמי לאשי תשמרו שיהו כולן באין מתרומת הלשכה (Menachoth 65, a.)

במועדו. Siehe zu K. 9, 2. Eine Wahrheit von nicht geringer Bedeutsamkeit liegt in der Einreihung der „täglichen" Momente des Morgen- und Abend-Werdens in den Kreis der menschengeschichtlich „einzigen", von Gott zeugenden und zu Gott ladenden Großthaten Gottes der יציאת מצרים-, מתן תורה- und Wüstenwanderung-Wunder. Wie die Offenbarung Gottes in Mizrajim, am Schilfmeer, am Sinai, in der Wüste, mit jeder

kunftsbestimmungszeit nahezubringen. בְּמוֹעֲדוֹ׃

Moriahhöhe zu Jerusalem täglich durch die Priester dargebrachte Nationalopfer als ein opus operatum, als ein damit abgethanes Werk, damit in heidnischem Sinn „der Gottheit ihr Genüge" geschehe. Wie hier in der gesetzlichen Anordnung das Tamidopfer durch den Singular תעשה des V. 4. die Nation in ihrer Einheit begreift und daher nur durch die nationale Gesammtheitrepräsentanz zur Verwirklichung gelangt, gleichwohl V. 2. durch den Plural תשמרו die Nation in allen ihren Gliedern zum steten Achten auf dieses Nationalopfer verpflichtet: so sagten sich die jüdischen Geister, das beständige Tamid in Jerusalems Tempel werde nur dann zum wahrhaft beständigen Nationalopfer, wenn dem im hohen Mittelpunkt der Nation täglich Morgens und Abends sich vollziehenden einzigen Opfervorgange die lebendige Theilnahme der Geister und Gemüther überall im ganzen nationalen Umkreise zugewandt sei. וכי האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו! sagte man sich. Was ist das Opfer ohne die persönliche oder doch geistige Gegenwart des Menschen, dessen Opfer dargebracht wird! Spricht doch das Gesetz: תשמרו להקריב לי במועדו! Schon unter Anordnung der frühesten Propheten theilte sich daher die Nation in vier und zwanzig משמרות, den vierundzwanzig Priester-Abtheilungen (5. B. M. 18, 8.) entsprechend, die in Wartung des Tempeldienstes wöchentlich wechselten. Jedes Volks-משמר hatte Angehörige in Jerusalem wohnhaft, die als Deputirte ihres משמר in der sie treffenden Woche sich im Tempel beim Tamid-Opfer einstellten. Gleichzeitig versammelten sich die fernen Mitglieder des משמר in ihren Städten und schlossen sich im Geiste dem Tamidopfer durch „קריאה התורה und תענית" an, damit als Frucht aller Opfer die Läuterung „der Erkenntniß und des Wandels" beherzigend. Dieses, persönlich oder im Geiste, „Sich einstellen" bei dem Tamid-Opfer wird מעמד genannt (Thaanit 26, a.), und durch diese מעמדות in Jerusalem und in den Städten des Landes wurde direkt und indirekt das Bewußtsein und die Theilnahme für das in Jerusalem sich täglich vollziehende Nationalopfer in der ganzen Nation wach gehalten. Es war damit die zweifache Ueberzeugung gepflegt, daß für jeden Juden der geistige Halt seines Seins, Denkens und Handelns in dem Gesetzesheiligthum, dem Mittelpunkt der Gesammtnation liege, seine Verbindung mit Gott nur durch das in dem Einen Gesammtheiligthum unter Cherubimflügeln ruhende und von dort aus durch die Gesammtvertreter der Nation ihm verbürgte Gesetz vermittelt werde, daß aber auch, und eben daher das auf dem Altar dieses Nationalheiligthums täglich im Opfer sich erneuende Nationalgelübde der zu Gott hinanstrebenden Gesetzestreue in seiner Erfüllung auf jeden Sohn des Volkes rechnen und in dem fernsten und letzten Manne im Volke seinen Jünger und Vollbringer erblicken wolle. Und wenn noch heute, nach so vielen Jahrtausenden, dem Vermächtniß der späteren großen Führer unsres Galuth getreu, die ganze in alle Fernen zerstreute Nation zu Einem „Maamad" geworden, und in Nord und Süd, in West und Ost, die Zeit des einstigen Tamidopfers in Jerusalem noch jetzt jede treue jüdische Brust weckt, den Blick nach der Moriah-Gegend in Jeruschalajim-Zion zu richten und das in Worte übersetzte שחרית und מנחה National-Tamid-Opfer-Gelübde erneut auszusprechen, und so uns in Einem nationalen Treugelöbniß an das von der Mo-

רֵ֫יחַ נִיחֹחִ֔י תִּשְׁמְר֖וּ לְהַקְרִ֥יב לִ֖י — sollt ihr hüten, mir in seiner Zusammen-

gungszeit dieses Thamid-Opfers als tägliches „Moed" — (Siehe zu K. 9, 2.) — der Zahl der übrigen Moadim eingereiht, ja ihnen allen vorangestellt. — צו את בני ישראל, siehe zu K. 5, 2. Im Hinblick auf das vorhergehende ויצוהו, das Josua in den Dienst der Gesammtheit stellte, fordert dieses צו וגו', daß aber gleichzeitig auch die Gesammtheit in den Dienst Gottes gestellt werde und sich selber unablässig durch das תמיד-Opfer an diese ihre Dienstbeziehung erinnere. Es ist dies der Sinn des ספרי z. St.: עד שאתה מפקדני על בני פקוד בני עלי שלא ינהגו בי מנהג בזיון ושלא ימירו את כבודי באלהי נכר.

את קרבני וגו'. Es wird hier das Thamid, dieses Grundopfer, in allen wesentlichen Merkmalen der durch die Opfer überhaupt zum Ausdruck kommenden Beziehungen gezeichnet. קרבני: das Zu-Gott-Nahen, die Gewinnung der Gottesnähe; לחמי: durch die Bereitstellung alles irdischen Strebens für die Gottesgegenwart auf Erden; לאשי: vermittelst der Hingebung an das Feuer des göttlichen Gesetzes zur durchdringenden Läuterung und Belebung — (Siehe 3. B. M. 1, 2. 9. 3, 11.) —; ריח נחחי: und alles dies nur als andeutender Ausdruck des im Leben zu verwirklichenden Gott Wohlgefälligen. Daher im ספרי: קרבני זה הדם, die zu Gott hinan sich emporhebende נפש; לחמי אלו אמורים, die Hingebung aller Strebungen und aller Ziele; לאשי אלו קמצים ולבונה, die Güter der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensfreude (— obgleich beim תמיד weder קומץ noch לבונה gebracht wird, sondern das מנחת נסכים כולה לאשים übergeben wird, so nennt doch ספרי eben solche Feuergaben, die nicht beim תמיד vorkommen, weil eben das תמיד die Grundlage aller übrigen Opfer bildet, und der Idee nach קומץ und לבונה aller מנחות sich dem מנחת תמיד anschließen —), also der ganze irdische Antheil der Menschen und Völker in dem ewigen Feuer des göttlichen Gesetzes zu Gütern des Gottesreichs auf Erden umwandelt; ריח נחחי אלו נסכים (גירסת הגר"א), somit endlich die Summe unserer höchsten Glückseligkeit in dem Boden des göttlichen Gesetzesheiligthums wurzelnd, in das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens an uns und dem Unsrigen auf Erden aufgehend —

Also: את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי, diesen präcisesten und concisest gefaßten Ausdruck unserer ganzen jüdisch nationalen Stellung und Bestimmung, תשמרו להקריב לי במועדו, ihn in der „von Gott zu unserem Zusammenfinden mit Ihm bestimmten Zeit" „Gott näher zu bringen", und damit eben diesem unserm von Gott erwarteten „Ihm Entgegenkommen" Ausdruck zu leihen, dies wird hier zur nationalen מצוה und שמירה, zur nationalen sorgsamst zu erfüllenden Obliegenheit gemacht. Und wie haben die Geister des jüdischen Volkes die Ausführung dieser Obliegenheit verstanden! Nur aus den von der ewig frischen Hingebung der Nation in allen ihren Gliedern zeugenden jährlichen Halbschekelspenden, מתרומת הלשכה, wurden die Nationalopfer, insbesondere aber das tägliche Tamid-Emporopfer versorgt (Menachoth 65, a.) und immer für das Tamidopfer vier Tage vor dem Gebrauche, dem Peßachopfer gleich (2. B. M. 12, 3.), dessen Fortsetzung im tiefen Grunde das Tamidopfer bildet, sechs מום-freie Schaafe in der לשכת הטלאים bereit gehalten. (Arachim 13, ab.) Und mit Richten betrachtete man das auf der

כח חמישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵּאמֹר׃
2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם אֶת־קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי

Kap. 28, 1. Gott sprach zu Mosche:
2. Verpflichte Jisrael's Söhne und sage ihnen: Das mir als mein Opfer, für meine Feuerhingebungen Nahezubringende, den Ausdruck meiner Willfahrung,

---

'יהושע וגו nur wiederholte Ermahnung und Befestigung für die Erfüllung der bereits übertragenen Pflichten. — ויסמך את ידיו עליו. Das Gebot V. 18. lautete nur וסמכת את ידך עליו, freudig und mit „beiden Händen" vollzog Moses den Auftrag und machte, wie der Ausdruck im ספרי lautet, Josua ככלי מלא וגדוש zu einem vollen reich gefüllten Gefäße, d. h. zum Träger seines Geistes und seines Ansehens in vollstem Maaße.

Kap. 28, 1. In dem vorigen Kap. war auf Moses' Antrag Fürsorge getroffen, daß nach seinem bevorstehenden Heimgange die Gottesgemeinde nicht ohne Führer bleibe, der ihnen im privaten und öffentlichen Leben mustergiltig voranleuchten und durch seinen Einfluß das Einzeln- und Gesammtleben des Volkes in die von Gott gewiesenen Bahnen lenken und in ihnen erhalten solle.

Daß aber dem Volke und seinen Führern diese ihre Bestimmung nie abhanden komme, daß ihnen stets Jsraels ewige Aufgabe, seine Beziehungen zu Gott aus seiner besondern Schicksalsleitung und Verpflichtung gegenwärtig und immer auf's Neue von ihnen beherzigt werden mögen, dahin sollen die hier folgenden Nationalopferhandlungen, die קרבנות צבור, תמידים ומוספים wirken, die diese Beziehungen und die ihnen entsprechenden Gesinnungen und Vorsätze in der bedeutungsvollen Sprache der Opferhandlungen für das Nationalbewußtsein zum beredten Ausdruck bringen.

Sie ergänzen daher die mit Josua's Bestellung getroffene Fürsorge für das Weiterleben des durch Moses am Volke begonnenen Gotteswerkes und schließen sich daher dieser an. Man kann sagen: Josua und den קרבנות צבור hatte Moses bei seinem Scheiden das bis dahin seiner Pflege anvertraut gewesene Gotteswerk zu übergeben.

Diese קרבנות צבור-Kapitel bilden in wahrem Sinne den Schluß der eigentlichen Gesetzgebung (Siehe zu Kap. 30, 2.). Sie stehen, wie wir bereits zu 3. B. M. K. 23, 1. bemerkt, erst im „Buche der Wüstenwanderung" und zwar am Ende desselben, weil erst diese vierzigjährigen Erfahrungen in der Wüste geeignet sind unsere nationale Selbsterkenntniß zu vermitteln und das Bedürfniß fühlbar zu machen, stets an unsere Beziehungen zu Gott und an die Gesinnungen und Vorsätze erinnert zu werden, die diese Beziehungen von uns erwarten.

V. 2. צו את בני ישראל וגו', das erste קרבן צבור, Basis und Träger aller Opfer überhaupt, (Siehe zu 3. B. M. 6, 5.) ist das תמיד, das stete Tages-Emporopfer Morgens und Abends. Seine Anordnung ist bereits (2. B. M. 29, 38. f.) sofort nach der heiligenden Weihe des Altars gegeben, um den Altar sogleich in seiner lebendigen Wirksamkeit, dem eigentlichen Zweck seiner Einrichtung und Weihe zu zeigen, und verweisen wir auf die dort bemerkten Erläuterungen. Hier wird die ununterbrochene Erfüllung dieser Anordnung zur besondern nationalen Obliegenheit gemacht, und damit zugleich die Darbrin-

durch die Entscheidung der Urim vor Gott. Nach dessen Ausspruch sollen sie ausgehen, und nach dessen Ausspruch sollen sie eingehen, er und alle Söhne Jisrael's mit ihm und die ganze Gemeinde.

וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי יְהוָה עַל־פִּיו יֵצְאוּ וְעַל־פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל־הָעֵדָה׃

22. Mosche that wie Gott ihm geboten. Er nahm Jehoschua und stellte ihn dem Priester Elasar und der ganzen Gemeinde vor;

22. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ וַיִּקַּח אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיַּעֲמִדֵהוּ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל־הָעֵדָה׃

23. und stützte seine Hände auf ihn und beauftragte ihn, wie Gott durch Mosche geboten hatte.

23. וַיִּסְמֹךְ אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיְצַוֵּהוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ פ

---

mehr hat er in allen Angelegenheiten des nationalen Gesammtinteresses, wo es sich nicht um nach dem geoffenbarten Gesetz zu entscheidendes Recht und Unrecht, sondern um Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit eines allgemeinen Vorhabens handelt, den Gottesausspruch durch die auf der Brust des nationalen Repräsentanten des Gesetzesheiligthums, des כהן גדול, ruhenden Urim zu erfragen und zu befolgen. ולפני וגו' יעמוד Siehe zu V. 19. וישאל לו. Elasar erfragt für ihn die Entscheidung der Urim vor Gott. (Siehe 2. B. M. S. 468.). — שאל ב־ Gewöhnlicher Ausdruck für: das Erbitten einer Entscheidung durch Gott hinsichtlich eines Unternehmens. So: Richter 20, 18. f. Sam. I, 10, 23. Sam. I, 22, 10. 23, 2. 28, 6. 30, 8. ꝛc. וישאל לו בד', וישאלו באלק'. Daher auch: עמי בעצו ישאל (Hosea 4, 12.). Da der nachgesuchte Ausspruch nicht direkt von Gott, auch nicht direkt von den Urim an den Anfragenden gelangt, so scheint dieses ב den Begriff der Vermittlung, Veranlassung, durch zu bedeuten. Der Anfragende erbittet sich durch Gott, d. h. durch seine Veranlassung Antwort. Die Frage ist an Gott gerichtet und Gott veranlaßt die Antwort durch die Urim und Elasar. Nicht aber ist Elasar der Veranlasser der Antwort. Er ist selbst nur passives Organ. — על פיו: nach Elasars Ausspruch. וכל העדה, nachdem bereits כל בני ישראל genannt sind, kann hier העדה nur das ב"ד הגדול bezeichnen, wie Kap. 25, 6. 7. und 3. B. M. 4, 13.

V. 22. 23. ויעש וגו' ויסמך וגו'. Auch die Bestellung Josua's zu seinem Nachfolger war vielleicht nur als Erwiederung auf Moses' durch den ihm bevorstehenden Heimgang veranlaßte Bitte im Allgemeinen erfolgt, ohne bereits für die augenblickliche Ausführung geboten zu sein. Es war Moses nur erwiedert, daß er vor seinem Tode Josua in Gegenwart des Volkes einsetzen solle, der wirkliche Vorgang erfolgte erst kurz vor seinem Tode (5. B. M. 31, 7.). Es wäre sodann das ויעש וגו' ויסמך וגו' unserer Stelle nur abschließender Bericht, daß Moses später den Auftrag treu vollzogen habe. Möglich ist es jedoch, daß dieser Bestellungsakt gleich zu vollziehen war und vollzogen worden, und ist dann ויקרא משה ליהושע וגו' 5. B. M. 31, 7. ebenso wie ja das. V. 23. ויצו את

deine Hand auf ihn,

19. und stelle ihn dem Priester Elasar und der ganzen Gemeinde vor, und beauftrage du ihn vor ihren Augen.

20. Du gibst so von deinem Ansehen auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's gehorchen.

21. Vor dem Priester Elasar aber stehe er, und dieser erfrage für ihn

רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו׃

19. וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל־הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם׃

20. וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

21. וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד

---

nur in emphatischer Bedeutung gesagt sein, wie wir ja auch durch einen Mann von Geist einen solchen bezeichnen, der diese Fähigkeit in eminentem Sinne besitzt. So heißt Hosea 9, 7. der Prophet: איש הרוח. In Josua war „Geist", ungeschwächt von leiblicher Trübung. 5. B. M. 34, 9. heißt es ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו, nach seiner Bestellung zum Nachfolger Mosis erhielt seine natürliche Begabung noch erhöhte Bereicherung, sein רוח ward רוח חכמה und erfüllte ihn ganz.

וסמכת את ידך עליו (Siehe zu 3. B. M. 1, 4.).

V. 19. והעמדת אתו וגו'. Vgl. Kap. 3, 6. Jemanden einem Andern vorstellen heißt: ihn in dessen Dienst stellen. Indem Josua vor Elasar und vor die Gemeinde hingestellt wird, wird er in den Dienst des Gesetzesheiligthums und der nationalen Gesammtheit gestellt. So sprach Rabban Gamliel zu zwei Jüngern, die aus Bescheidenheit ein öffentliches Amt zu welchem er sie erheben wollte anzunehmen zögerten: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם, ihr meint ich gebe euch eine Hoheit, einen Dienst gebe ich euch (Horioth 10, a.). וצויתה אתו לעיניהם. צוה ist der specielle Ausdruck für: Jemanden hinsichtlich eines zu übertragenden Amtes in Pflicht nehmen. So: וצוך לנגיד על ישראל (Sam. I, 25, 30.) צויתי שופטים על עמי ישראל (Sam. II, 7, 11.) לצות אותי נגיד (das. 6, 21.) ויצום אל בני ישראל (2. B. M. 6, 13.). So auch 5. B. M. 3, 28. וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו. וצויתה: Du sollst ihm in Gegenwart des Volkes die Pflichten seines Amtes auftragen, damit er als der von dir Beauftragte dastehe und sein künftiges Wirken von deiner Autorität getragen sei.

V. 20. ונתתה מהודך עליו. הוד, lautverwandt mit אוד, dem Begriff der wirkenden Kraft, des Mittels, und עוד, dem Begriff des dauernden Seins, ist הוד die Fülle des Seins und der Kraft in der Erscheinung. Es ist intensiv das, was הדר extensiv bedeutet. הוד ist die Größe der Persönlichkeit, הדר die Größe des Machtgebietes in der Erscheinung. למען ישמעו, es kommt שמע absolut, ohne Präposition, als gehorchen vor. So: והנה לא שמעת עד כה (2. B. M. 7, 16.) אם תאבו ושמעתם (Jes. 1, 19.) rc. Es ist aber hier vielleicht deshalb diese absolute Ausdrucksweise gebraucht und nicht למען ישמעו אליו, weil der, Josua zu zollende Gehorsam im Grunde nur ein Gehorsam gegen den durch Moses dem Josua kundgewordenen Gotteswillen sein sollte.

V. 21. ולפני אלעזר הכהן יעמד. Er wird aber nicht als Autokrat eingesetzt, viel-

über die Gemeinde,

17. welcher vor ihnen ausgehe und welcher vor ihnen eingehe, und der sie ausführe und der sie einführe, daß nicht die Gemeinde Gottes wie Schaafe sei, die keinen Hirten haben.

18. Da sagte Gott zu Mosche: Nimm dir Jehoschua Sohn Nun's, einen Mann, in welchem Geist ist, und stütze

לְכָל־בָּשָׂר אִישׁ עַל־הָעֵדָה׃

17. אֲשֶׁר־יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת יְהוָה כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם רֹעֶה׃

18. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח־לְךָ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן אִישׁ אֲשֶׁר־

---

sönlich nahe, als wenn nach seiner irdischen Wallfahrt dereinst die Seele im „Bunde des Lebens" mit allen übrigen eingesammelten Seelen für eine neue Zukunft bewahrt bleibt. Eine Wahrheit, die R. Eliezer für unser hieniediges Bewußtsein so bedeutungsvoll und folgereich erschien, daß er uns mahnt sie für unsere Wanderung durch's Leben stets als Wahrzeichen in Händen zu haben: סימן זה יהיה בידך! Also Gott, der, als אלקי הרוחות לכל בשר alle in irdische Leiber von ihm gesandten Geister kennt und überwacht, Er weiß den rechten Mann zum Nachfolger Moses' zu finden, Er möge ihn bestellen. Denn wenn es auch keines Moses' und Aharons weiter bedarf (siehe zu V. 14.), so bedarf's doch auch zur Erfüllung der nun zur Verwirklichung kommenden göttlichen Aufgabe eines Mannes,

V. 17. אשר יצא לפניהם וגו'. יצא ובא לפני־ bezeichnet durchaus nicht nur die Heeresführung im Kriege. Als Salomo sich zur Erfüllung seiner Königspflichten ein לב שמע לשפט את עמו להבין בין טוב לרע erbat, ohne welches er zur Erfüllung seiner Obliegenheiten unfähig wäre, da bezeichnet er diese Unfähigkeit: ואנכי נער קטן לא ארע צאת ובא (Kön. I, 3, 7. 9.). יצא ובא ist somit Ausdruck für die Gesammtwirksamkeit eines an die Spitze eines Volkes gestellten Mannes. Ja, Josua 14, 11. unterscheidet Kaleb offenbar מלחמה von לצאת ולבא, er sagt: ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבא und faßt somit unter לצאת ולבא außer der Kriegstüchtigkeit noch überhaupt die Fähigkeit zu öffentlicher Wirksamkeit jeder Art. יצא ist überhaupt das Hinaustreten in die Oeffentlichkeit, im Gegensatz zu בא, dem Zurücktreten in den Privatkreis. Es bedarf eines Mannes, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, der dem Volke im öffentlichen und im Privatleben mustergiltig vorangeht, ואשר יוציאם ואשר יביאם und der durch sein Beispiel vor Allem, dann aber auch überhaupt durch seinen Einfluß, das Volk zu gleicher pflichtgetreuer Lösung aller öffentlichen und Privat-Obliegenheiten zu bringen vermag. Daß bei dem: אשר יצא לפניהם וגו' nicht nur speciell an die Führung im Kriege gedacht ist, dafür dürfte auch schon das: ולא תהיה וגו' כצאן אשר אין להם רעה bürgen, da die Thätigkeit eines Hirten ja das Gesammt-Gedeihen und Heil der Heerde umfaßt.

V. 18. איש אשר רוח בו. רוח als Wind ein unsichtbares, nur in seinen Wirkungen zu erkennendes, bewegtes und bewegendes Agens, ist im Menschen das Erkennende und Wollende. (Siehe 2. B. M. S. 399.). Dieses geistige und sittliche Principium fehlt in keinem Menschen. Wenn gleichwohl hier von Josua gesagt wird, daß er sich zur Bestellung als Moses' Nachfolger eigne, weil er ein איש אשר רוח בו sei, so kann hier רוח

15. Da sprach Mosche zu Gott.

16. So bestelle Gott, der Gott der Geister allem Fleische, einen Mann

15. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־יְהֹוָה לֵאמֹר׃

16. יִפְקֹד יְהֹוָה אֱלֹהֵי הָרוּחֹת

---

durfte es weiter. Moses und Aharon durften heimgenommen werden zu ihren jenseitigen Völkern. Ihren Volkesgenossen hienieden blieb, was sie in ihrer Mitte auf Gottes Geheiß gewirkt und gelehrt. לא בשמים היא hieß es fortan mit ihrem Heimgange für Beides, ושמרתם ועשיתם: „Wahren und Erfüllen" sollte fortan die Aufgabe des Volkes bedeuten und des göttlichen Beistandes und Segens gewiß sein lassen. Wie nicht der Mosis-Stab, sondern das Mosis-Wort an der Gränze des zu betretenden Landes aus dem im Felsen vorhandenen Wasser den Trunk das Lebens hatte spenden sollen: so, nachdem diese Bekundung durch Mosis und Aharons Verirrung vereitelt worden, sprach ihr Tod vor der Gränze des Landes diese Wahrheit in noch beredterer Weise aus. Sollte nicht vielleicht hierin auch die wahre Erklärung des oben besprochenen, Mosis und Aharons Heimgang mit ihrem Vergehen gleichstellenden „כאשר" liegen?

So spricht noch einer der letzten Propheten an der Schlußgränze der Prophetie: „Eure Väter, wo sind sie, und werden denn die Propheten ewig leben? Allein meine Worte und meine Gesetze, die ich meinen Dienern den Propheten aufgetragen, wahrlich die sind eueren Vätern geworden!" (Secharja 1, 5. 6.)

V. 15. וידבר וגו׳ לאמר. Diese Form der Einleitung kennzeichnet das Folgende nicht sowohl als eine Bitte, sondern als eine Maßregel, deren Nothwendigkeit sich Moses sofort aus der Vorstellung seines ihm als nahe angekündigten Heimganges darstellte. Da es sich nicht um sein, sondern um seines Volkes Heil handelte, wagte er den Ausspruch in dieser Form. כל מי שמבקש צרכי צבור כאלו בא בזרוע (מ״ר z. St.)

V. 16. מגיד הכתוב שכל הרוחות אין יוצאות אלא מלפניו ר׳ אליעזר: אלקי הרוחות לכל בשר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר סימן זה יהיה בידך שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו שנא׳ אשר בידו נפש כל חי מת נתונה באוצר שנא׳ והיתה נפש ארני צרורה בצרור החיים (ספרי z. St.) Es heißt nicht: אלקי רוחות כל בשר, sondern: א׳ הרוחות לכל בשר. Gott ist's, von dem aus jeder Geist in die ihm entsprechende irdische Hülle eingeht, es ist Gott, der die רוחות jedem בשר fügt. „Denn von mir aus", heißt es ja auch Jes. 69, 16., „geht der Geist in seine Hülle ein, und die Seelen habe ich gebildet" כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי, R. Eliezer fügt aber hinzu: daran halte fest, so lange der Mensch dem Leben gegeben ist, so lange ist seine Seele in der Hand seines Schöpfers und Eigners gewahrt, denn es heißt: in dessen Hand die Seele jedes Lebendigen. Ist er gestorben, wird sie im Gottesschatze aufgehoben, denn es heißt: deine Seele wird aufgehoben in dem Schatze des Lebens. In zweifacher Beziehung ist danach Gott אלקי הרוחות לכל בשר: Er ist's, durch den der Geist jedem Fleische wird, und Er ist es, durch den der Geist jedem Fleische bleibt. Er sendet den Geist in den irdischen Leib, und so lange der Geist in dieser irdischen Verbindung bleiben soll, erhält Er ihn in dieser Verbindung, und schützt ihn und stärkt ihn und nährt ihn mit Begabung und Fortschritt, und ist somit jedem Geiste im irdischen Leben für dies irdische Leben in einem noch viel höheren Grade per-

אָחִיךָ׃

14. כַּאֲשֶׁר מְרִיתֶם פִּי בְּמִדְבַּר־
צִן בִּמְרִיבַת הָעֵדָה לְהַקְדִּישֵׁנִי
בַמַּיִם לְעֵינֵיהֶם הֵם מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ
מִדְבַּר־צִן׃ ס

Aharon eingesammelt worden,

14. wie ihr meinen Worten entgegengehandelt habet in der Wüste Zin bei dem Hadern der Gemeinde, mich durch das Wasser vor ihren Augen zu heiligen. Es sind dies die Wasser des Haderns zu Kadesch in der Wüste Zin.

V. 14. כאשר וגו׳. Wir glauben kaum, daß sonst noch כאשר in der Causalbedeutung: weil vorkommt, jedenfalls ist die Bedeutung: wie überwiegend und hier um so mehr festzuhalten, da es eben zuvor V. 13. in dieser Bedeutung steht. Schwierig ist jedoch das Verständniß dieser Gleichstellung. Möglich, daß damit nur Moses' Geschick mit demjenigen Aharons gleichgestellt werden soll. Wie ihr Beide dasselbe Vergehen euch habt zu Schulden kommen lassen, um welches Aharon bereits gestorben, so wirst auch du nun aus derselben Veranlassung sterben müssen. Vielleicht jedoch ist es eine Gleichstellung der beiden Faktoren, des Vergehens und ihrer beider Tode im Anblick des so lange ersehnten Landes. Ihr Vergehen war die Vereitelung einer göttlichen Absicht. Es wird gesühnt durch die Versagung eines lange ersehnten Zieles.

מריתם פי במדבר צין במריבת העדה להקדישני וגו׳, Siehe zu Cap. 20, 1—13. להקדישני וגו׳ ist Erläuterung des פי. Der göttliche Auftrag hatte die Absicht להקדישני וגו׳ und dieser Absicht haben sie entgegengehandelt. הם מי מריבת קדש מדבר צין zur Unterscheidung von den מי מריבה in Refidim 2. B. M. 17, 1—7. zu welchen diese מי מריבה in קדש מדבר צין in vollendetem Gegensatz stehen. In Refidim, im Anfange der Wanderung durch die Wüste, sollte das auf den Schlag mit dem Gottesstabe dem Felsen entströmende Wasser die Bürgschaft für die ganze Zeit des Wüstenaufenthalts bringen, daß sie hier zur Zeit der Noth und der Befriedigung jedes dringenden Bedürfnisses des unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Wundermacht gewärtig sein mögen. Hier am Schlusse dieser Wanderung in קדש מדבר צין, am Ende der Wüste und dem Anfange des zu bewohnenden Landes, sollte eben durch das „Nichtschlagen des Felsens", durch den Erfolg des Wortes neben dem ungebrauchten Gottesstab für die nun beginnende Zukunft normaler Menschenverhältnisse auf Erden die Bürgschaft gegeben werden, daß es ferner der offenbaren unmittelbar eingreifenden Gotteswunder, daß es des göttlichen Moses-S t a b e s nicht bedürfe, daß das göttliche Moses-W o r t genüge, um in Mitten und auf Grund der in der natürlichen Ordnung der Dinge vorhandenen Gottesgewährungen den Weg zu Leben und Heile zu gewinnen. Eine in diesen Gegensatz des Kadeschvorganges zum Refidimvorgange sich aussprechende Wahrheit, die in dem an den Letztern sich knüpfenden Heimgange Moses' und Aharons nur noch an bedeutsamster Prägnanz gewinnt. Mit der Gelangung an die Gränze des Landes war Mosis und Aharon's Sendung erfüllt. Was Gott durch Moses und Aharon im Volke vollbringen und dem Geiste und den Lebensgewöhnungen des Volkes hatte überantworten lassen, das war abgeschlossen und genügte für alle Zukunft weiter. Keiner יציאת מצרים-Wunder und מתן תורה-Offenbarungen be-

12. Gott sagte aber zu Mosche: Gehe zu diesem Berge der Uebergänge hinan und siehe das Land, das ich Jisrael's Söhnen gegeben habe.	12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה וּרְאֵה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃
13. Und hast du es gesehen, so sollst auch du zu deinen Genossen eingesammelt werden, wie dein Bruder	13 וְרָאִיתָה אֹתָהּ וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל־עַמֶּיךָ גַּם־אָתָּה כַּאֲשֶׁר נֶאֱסַף אַהֲרֹן

---

denen Vorfahren, wenn derselbe leben würde, zugefallen wäre, findet dieses Princip hinsichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau nicht statt. Wie die ihren Mann überlebende Wittwe berechtigt ist, eine Ehe mit einem andern Manne einzugehen, so hat auch mit dem Absterben ihres Mannes dessen eventuelles Erbrecht an ihrem einstigen Nachlaß aufgehört und geht dieser an den sie überlebenden zweiten Mann oder in Ermangelung dessen an ihre Descendenten oder männlichen Ascendenten und deren Nachkommen über. (Siehe תוספ' BB. 114, b. ד"ה מה אשה und רמב"ן das.)

Ob übrigens ירושת הבעל דאוריתא oder nur תקנת חכמים ist, ist nicht ganz entschieden. Nach einer Auffassung ist dieses Erbrecht des Ehemannes nur דרבנן. Siehe Kethuboth 83, b. 84, a.

Siehe ferner über das jüdische Erbrecht zu 5. B. M. 21, 15. f.

V. 12. ויאמר וגו'. Es ist dies noch nicht der Befehl, den Berg zu besteigen. Dieser erfolgt erst später, 5. B. M. 32, 48. וידבר וגו'. Hier ist es nur erläuternder Anschluß an das Vorangehende und Veranlassung des Folgenden. Mit dem Vorangehenden ist die Anordnung zur Vertheilung des Landes abgeschlossen, daran fügt sich die Erläuterung, daß Moses selbst das Land nicht betreten werde. Mit dem Anblick des Landes soll sein thätiges Wirken auf Erden sein Ende gefunden haben. Führung des Volkes zum Lande des Gesetzes und vollständige Vorbereitung des Volkes für dessen Besitz und für die Erfüllung seiner Bestimmung in demselben, darin begränzt sich Moses' Aufgabe. Die Verwirklichung selbst soll er nicht vermitteln. Er soll sterben im Anblick des Landes, zu welchem, nicht aber in welches er das Volk zu führen hatte. Es ward damit Moses nichts Neues angekündigt. Es war ihm dieses göttliche Verhängniß bereits seit dem Vorgange in Kadesch bekannt. Allein es sollte Moses zum Bewußtsein bringen, daß er sich jetzt am Ziele seiner irdischen Wallfahrt befinde, damit er nun von Innen heraus alles das noch thue, was er vor seinem Abgange noch gethan haben möchte, damit vor Allem zunächst die Bestellung seines Nachfolgers als ein Wunsch und eine Bitte seines eigenen treuen Herzens gewährt und noch von ihm selbst vollzogen werde.— הר העברים Berg der Uebergänge; es ist der Berg, bei welchem man den Jordan von einem Ufer zu dem andern überschreitend in das Land gelangte.

V. 13 וראיתה. Durch das ה paragogicon dürfte dieses Sehen für jetzt noch nicht als augenblicklich zu erfüllendes Gebot ausgesprochen, sondern hinsichtlich der Zeit der Erfüllung noch seiner Wahl überlassen sein. ונאספת אל עמיך Siehe 1. B. M. 25, 8.

Mosche geboten. יְהוָ֖ה אֶת־מֹשֶֽׁה׃ פ

Diese Erbrechtsnorm, daß das Erbe zuerst abwärts den nächsten vorhandenen Descendenten, sodann den nächsten Ascendenten oder dessen Descendenten, sodann den zweitnächsten Ascendenten oder dessen Descendenten u. s. w. sucht bis es in dieser Reihenfolge den vorhandenen שאר הקרוב אליו ממשפחתו des Verstorbenen findet, heißt: ממשמש (von משש) herumtasten.

Ganz so wie der Nachlaß eines Vaters, so geht auch der Nachlaß einer Mutter auf deren Kinder oder deren Descendenten mit Vorrecht der Söhne vor Töchtern und in Ermangelung von Kindern oder deren Nachkommen auf den nächsten männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten über, jedoch mit der Beschränkung, daß ein mütterlicher Nachlaß sich nur in directer Descendentenlinie vererbt, nicht aber wenn diese bei'm Todesfall der Erblasserin bereits ohne Nachkommen verstorben auf deren Halbgeschwister von väterlicher Seite übergeht, vielmehr in solchem Falle der משפחה der Erblasserin, d. i. deren nächstem männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten zufällt. Dieser Grundsatz heißt: אין הבן בקבר יורש וכו׳ d. h. ,אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב (B. B. 114, b.). Während jedoch der Erblaß der Mutter auf deren Kinder und Nachkommen übergeht, erben die Mütter nicht den Nachlaß ihrer Kinder, dieser geht vielmehr, wie bereits bemerkt, in Ermangelung von Descendenten auf die männlichen Ascendenten oder deren Nachkommen über, ein Grundsatz, der schon durch den maßgebenden Begriff ממשפחתו unseres Verses gegeben ist, da משפחת אם אינה קרויה משפחה (das. 115, a.)

Baba Bathra 111, b. wird endlich unter dem Begriff לשארו unseres Textes auch noch, und zwar in erster Linie, die durch die Ehe gestiftete Verwandtschaft des Mannes und seiner Ehefrau begriffen (Siehe zu 3. B. M. 21, 2.) und würde damit ein solches gegenseitiges Erbrecht zwischen Mann und Frau statuirt sein, daß, mit Uebergehung aller anderen Verwandten, der nächste Erbe eines verstorbenen Mannes die Frau, sowie der nächste Erbe einer verstorbenen Frau der Mann wäre, wenn dieses Erbrecht der Frau an dem Nachlaß des Mannes nicht durch andere Andeutungen im Gesetze und, wie תוספ׳ das. bemerkt, schon dadurch negirt wäre, daß dann ja auch bei jeder Verheirathung eines Mannes eine הסבה, eine Ablenkung des Stammgutes in einen andern Stamm durch die Frau gegeben wäre, während das Gesetz eine solche Befürchtung nur bei Verheirathung der Frauen mit Männern aus einem andern Stamme kennt. Hinsichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau bleibt aber dieser Grundsatz aufrecht, jedoch mit der doppelten Beschränkung, die in dem Einen Satze ihren Ausdruck findet: אין הבעל יורש את אשתו בקבר. (B. B. 114, b.). Es heißt dies sowohl: der Mann erbt nicht das, was seiner Frau erst nach deren Tode zufällt, was im Momente ihres Todes für sie nur ראוי, noch nicht מוחזק war. Es geht dies vielmehr an ihre Descendenten oder ihre männlichen Ascendenten und deren Nachkommen über. Und es heißt auch: der Mann beerbt die Frau nur, wenn er sie überlebt, אין הבעל בקבר יורש את אשתו. Während andere Erbberechtigte auch noch im Grabe nach dem ממשמש-Principe durch deren Descendenten repräsentirt werden, und diesen der Nachlaß zufällt, der ihrem verstor-

נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו׃
11. וְאִם־אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם
אֶת־נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו
מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה

Brüdern seines Vaters.

11. Sind von seinem Vater keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe seiner Verwandtschaft, die ihm die nächste ist aus seiner Familie, und diese erbt es. Es bleibe Jisrael's Söhnen zur Rechtsnorm wie G o t t

---

(BB. 108, b.). Ist kein Sohn und keines Sohnes Nachkomme da, so ist nach V. 8. die Tochter oder ihre Nachkommenschaft die Erbin.

Nächst den Kindern ist שאר הקרוב אליו ממשפחתו der Vater. So nahe wie in absteigender Linie dem Verstorbenen der Sohn, ist ihm in aufsteigender Linie der Vater. Sind von dem Verstorbenen keine Kinder oder deren Descendenten vorhanden, so geht das Erbgut an den Vater als den nächsten Verwandten in aufsteigender Linie oder dessen Descendenten, die Brüder, event. Schwestern des Verstorbenen, oder deren Nachkommen. Ist kein Vater und keine Nachkommenschaft desselben vorhanden, so geht das Erbgut wieder an den dann nächsten שאר הקרוב אליו ממשפחתו, an den Vater des Vaters, den Großvater des Verstorbenen väterlicher Seits und dessen Nachkommen, die Vater-Brüder, eventuell Schwestern und deren Nachkommen u. s. w.

Immer vererbt sich ein Erbgut in gerader Linie und kann in eine Nebenlinie des Verstorbenen nur als Nachkommen eines in aufsteigend gerader Linie Erbberechtigten kommen, an die Geschwister nur als Nachkommen des Vaters, an die Onkel und Tanten nur als Nachkommen des Großvaters. So lange daher der Vater lebt, können die Brüder nicht erben, so lange der Großvater nicht die Onkel u. s. w. סדר נחלות כך הוא איש כי ימות ובן אין לו והעברתם נחלתו לבתו בן קודם לבת כל יוצאי ירכו של בן קודמין לבת בת קודמת לאחין יוצאי ירכה של בת קודמין לאחין אחין קודמין לאחי האב יוצאי יריכו של אחין קודמין לאחי האב זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין והאב קודם לכל יוצאי ירכו (Baba Bathra 115, a.) Durch die Regel: ונתתם נחלתו לשארו הקרוב אליו erläutern sich die Sätze ונתתם וגו׳ לאחיו V. 10. ונתתם וגו׳ לאחי אביו V. 11. von selbst dahin, daß im ersten Falle der Vater, im zweiten Falle der Großvater nicht mehr lebt. אחי אביו sind doch nur durch אביו mit dem Verstorbenen verwandt, אביו ist ihm daher mehr קרוב als אחי אביו und kommt das Erbe erst an אביו und dessen Descendenten bevor es an אחי אביו gelangen kann. Nicht unmöglich ist es, daß sich die V. 8—9. gegebene Norm unmittelbar an den zunächst zur Entscheidung vorliegenden Fall anschließt, wo חפר, des Verstorbenen Vater, bereits verstorben war und es sich nur darum handelte, ob das Erbgut Zelafchad's Töchtern oder Brüdern zufallen sollte. In Beziehung hierauf heißt es, daß in einem solchen Fall איש כי ימות ובן אין לו, die נחלה den Töchtern und nicht den Brüdern gegeben werden solle, obgleich bei den Brüdern das Gut bei dem Stamme verbliebe, durch die Töchter aber möglichenfalls dem Stamme entfremdet würde, und nur wenn keine Tochter oder deren Descendenz da ist, ונתתם נחלתו לאחיו.

אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ׃

9. וְאִם־אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת־
נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו׃

10. וְאִם־אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת־

führt ihr sein Erbe seiner Tochter zu.

9. Ist von ihm keine Tochter vorhanden, so gebet ihr seinen Brüdern sein Erbe.

10. Sind von ihm keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe den

---

berechtigte wird durch seine Descendenz repräsentirt, und geht sein Erbrecht nur dann auf eine andere Linie über, wenn von ihm keinerlei Nachkommenschaft, wenn auch im fernsten Gliede, vorhanden ist. כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין. So ward ja auch in dem vorliegenden Falle Zelafchad bei der mit seinen Brüdern zu theilenden Hinterlassenschaft ihres Vaters Chefer durch seine Töchter repräsentirt. Die Halacha drückt diese emphatische Bedeutung des אין לו durch עיין עליו aus, d. h.: ehe du „אין לו" sprichst, עיין עליו: untersuche erst; es kann der Sohn in einem Nachkommen vorhanden sein, dann ist die Voraussetzung des Gesetzes: ובן אין לו nicht erfüllt. (Siehe zu 5. B. M. 25, 5.)

והעברתם וגו׳. Siehe zu V. 7. Der Sinn des Gesetzes ist klar: das Erbrecht der Tochter tritt nur ein, wenn kein Sohn oder Sohnes Nachkommen da ist. Dem Erbrecht des Sohnes gegenüber heißt das Erbrecht der Tochter העברה: Ablenkung. Wäre ein Sohn vorhanden, so verbliebe das Erbgut beim Vaterstamme. Indem es der Tochter zufällt ist es der „Ablenkung" in einen andern Stamm ausgesetzt, dies tritt daher nur ein במקום שאין בן. Und selbst wenn der Sohn beim Tode des Vaters bereits verstorben war und eine Tochter hinterlassen, die ihn nach dem obigen Kanon repräsentirt, geht diese Enkelin als Rechtsträgerin ihres Vaters der Tochter vor, ebenso wie die Sohnes-Tochter gleiche Rechte mit den Söhnen hat (wie aus Zelafchads Töchtern klar ist), während die Tochter ihnen gegenüber zurücksteht (B. B. 115, b. 116, a.).

V. 9—11. ונתתם :ואם אין לו בת וגו׳ ואם אין לו אחים וגו׳ ואם אין אחים לאביו וגו׳ נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו. Die V. 9—11 besprochenen Fälle sind nur Beispiele, für welche hier zuletzt das Grundprincip gegeben wird, nach welchem diese und alle fernern hier nicht weiter ausgeführten Fälle zu beurtheilen sind. Dies Grundprincip construirt sich aus drei Begriffen: שארו, die Blutsverwandtschaft, — הקרב, die Nähe dieser Verwandtschaft, so daß הקרוב קרוב קודם: der nächste Verwandte dem entfernteren vorangeht, und endlich: ממשפחתו, die Verwandtschaft muß innerhalb des Begriffs משפחה liegen, die Verwandten müssen zur משפחה des Verstorbenen gehören. Der Begriff משפחה construirt sich aber nur durch die Abstammung von Einem Vater, nicht aber durch die Mutter. אחים, Brüder im Erbrecht sind z. B. nur die von Einem Vater Erzeugten, nicht die von Einer Mutter Geborenen. Söhne Einer Mutter von verschiedenen Vätern gehören zu verschiedenen משפחות. Söhne Eines Vaters von verschiedenen Müttern zu derselben משפחה: משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה דכתיב: למשפחותם לבית אבותם (BB. 109, b.). Die nächsten Verwandten eines Verstorbenen sind für's Erbrecht seine Kinder und zwar in erster Linie seine Söhne. Vertritt doch der Sohn auch den Vater in יעוד (2. B. M. 21, 9) und שדה אחוזה (3. B. M. 25, 25.)

Brüdern ihres Vaters geben und führst das Erbe ihres Vaters ihnen zu.

8. Zu Jisrael's Söhnen aber sprichst du: Wenn Jemand stirbt und es ist von ihm kein Sohn vorhanden, so

אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן׃

8. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי־יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם

---

lung unter dessen Söhnen und deren Erben erhalten haben. Sollten daher Zelafchads Töchter auch hinsichtlich dieses חזרה=Theilungsmodus ganz die Rechte von Söhnen haben erhalten sollen, so hätte die Entscheidung nicht בתוך אחי אביהם, sondern בתוך בני דודיהם gelautet. Da jedoch die Entscheidung sich בתוך אחי אביהם ausspricht, so ist damit gesagt, daß ihnen nicht, wie ihren Vettern, den בני דודיהם, zuerst direkt fünf Landesantheile zur חזרה=Vertheilung werden sollen, sondern daß sie nur indirekt durch die, vermittelst des Antheilrechts ihrer Vettern und der חזרה auf חפר unter dessen Söhnen als יוצאי מצרים, wozu auch צלפחד gehörte, zur Vertheilung kommende Hinterlassenschaft, den auf ihren Vater fallenden Antheil gleich ihren Oheimen erhalten sollen, wie wir dies bereits zu V. 5. angedeutet. Bezeichnend treten hier die auf die Töchter sich beziehende Suffira: להם, אביהם in masculiner Form auf. Der Ausspruch sagt: Geben sollst du ihnen in männlicher Berechtigung Erbbesitz (nach der חזרה=Auffassung jedoch nur) unter den Brüdern ihres Vaters als wären sie Söhne, (oder: nach der חזרה=Auffassung, ihnen gegenüber haben sie männliche Rechte).

והעברת נחלת אביהן להן: נחלת אביהן: nach dem יוצאי מצרים=Modus der ihrem Vater als יוצא מצרים zugefallene Antheil. Nach dem חזרה=Modus: der von dem im Verein mit seinen Brüdern in Folge der חזרה zwischen ihnen zu theilenden Erbe ihm zufallende Antheil. Jedes einer Erbtochter zugewiesene Erbe heißt: העברה, hinüber führen. Da nämlich eventuell dieses Gut einst durch ihre Verheirathung mit einem Manne aus einem andern Stamme nach ihrem Tode ihrem dem väterlichen Stamme angehörigem Sohne oder — wenn ירושת הבעל דאורייתא (siehe zu V. 11.) — ihrem Manne zufällt, wird dadurch ein Erbgut eventuell seiner ursprünglichen Stammesbestimmung entzogen und einem andern Stamme zugeführt.

V. 8. ואל בני ישראל וגו׳: Das hier zur Geltung kommende Grundprincip des Erbrechts hat allgemeine bleibende Geltung. —

ובן אין לו. Baba Bathra 115, a. lehrt die Halacha die Negation אין in dieser und den folgenden Sätzen in erschöpfender Bedeutung zu fassen. Das Erbrecht geht vom Sohne auf die Tochter nur dann über, wenn die Existenz dem Sohne in weitestem Sinne versagt ist, wenn er auch in der Idee nicht mehr existirt, sein Dasein durch keine Nachkommenschaft repräsentirt ist. Ist aber von dem Sohne ein Sohn, eine Tochter, ein Enkel, eine Enkelin ꝛc vorhanden, so geht sein Erbrecht auf diese seine Nachkommenschaft über und nicht auf die Schwester. So geht auch V. 9. die Erbschaft auf die Brüder des Verstorbenen, V. 10. auf Vaterbruder nur über, wenn im ersten Falle von der Tochter, im zweiten Falle von den Brüdern keinerlei Nachkommenschaft vorhanden ist. Jeder Erb=

7. Ganz recht reden die Töchter Zelaschad's, gewiß sollst du ihnen männlich berechtigt Erbbesitz unter den

7. כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי

---

stellte Prinzip der תורה der für die Vertheilung des Landes maßgebende Modus gewesen ist, so kann die normale Bestimmung, daß bei nicht vorhandenen Söhnen oder Sohnesnachkommen die Töchter erbberechtigt sind, Moses vollkommen bereits bekannt gewesen sein und für ihn nur hinsichtlich dessen Anwendung bei der Landesvertheilung und der Ausdehnung seiner Anwendung Zweifel obgewaltet haben, so daß die Frage für ihn in der That nur משפטן, nur ihren ganz speciellen Fall betraf. Es dürfte nämlich die Frage gewesen sein, ob, so wie bei wirklichen Erblaßtheilungen fünf Töchter in Ermangelung von Söhnen oder Sohnesnachkommen, völlig die Rechte von fünf Söhnen haben, so auch hier die fünf Töchter Zelafchad's als fünf באי הארץ fünf Antheile erhielten, die dann mit den anderen באי הארץ der Nachkommenschaft Chefer's nach dem Principe der תורה zusammen auf diesen zurückgingen und als dessen Hinterlassenschaft nach dem normalen Erbrechte unter dessen Erben zur Vertheilung kommen sollten, oder — wie wirklich die Erbtheilung lautete (Siehe Baba Bathra 118, b. רשב״ם ד״ה ותרי דידהו) — die Töchter Zelafchad's nicht als selbstständige באי הארץ Antheil erhielten, sondern nur als Erben ihres Vaters für seinen Theil an der Vertheilung der Erbschaftsmasse participirten, die, von den männlichen באי הארץ unter der Chefer'schen Nachkommenschaft in Besitz erhalten, von diesen durch תורה auf Chefer zurückgegangen, zu gleichen Theilen zwischen dessen Söhnen, Zelafchad und seinen Brüdern, resp. deren Erben, zu vertheilen waren.

V. 7. כֵּן בנות וגו׳. כן Vgl. 1. B. M. 42, 11. כנים נחנו, was dort Charakter eines Menschen ist, ist hier Charakter einer Rede, einer Darstellung. Was die Töchter Zelafchad's geredet haben, ist ganz so wie es sein soll, ihre Rede entspricht der Wahrheit und dem Rechte. דוברות: Während דִּבֵּר im Piel mehr die hörbare Darstellung von Gedanken, das Sprechen, Aussprechen im Auge hat, bezieht sich דבר im Kal vorzugsweise auf den Gedanken-Inhalt, der durch's Wort geäußert wird, דובר צדק, דובר מישרים, דובר שלום u. s. w. דִּבֵּר ist sprechen, אמר sagen, דָּבוֹר: reden. — אחזת נחלה, נחלה: ein stromgleich von den Vorfahren auf die Nachkommen „herabfließendes" Gut. אחזה ist wie גאולה, ישועה ein aktiver abstrakter Begriff: ein Besitzthum das seßhaft macht, das den Besitzer fesselt, ihm eine bleibende Stätte gewährt. (Siehe 1. B. M. 47, 27.). בתוך אחי אביהם: sie vertreten die Stelle deren verstorbenen Bruders. War der Vertheilungsmodus einfach ליוצאי מצרים, zu denen Zelafchad ebenso wie seine Brüder gehörte, so erhalten sie den Theil, der Zelafchad als solchem gebührte, sie sind seine Erben. War aber der Vertheilungsmodus der oben dargestellte תורה-Kanon, nach welchem das Land zunächst unter die באי הארץ vertheilt, von ihnen dann auf die יוצאי מצרים zurückging und unter diesen für sich und ihre Erben zu gleichen Theilen als Hinterlassenschaft ihrer Väter zur Vertheilung kam, so würden, wenn Zelafchad statt fünf Töchter fünf Söhne hinterlassen hätte, zuerst diese fünf Söhne fünf Antheile ebenso wie ihre Vettern, die Söhne ihrer Vaterbrüder, zur תורה in der Idee an den Großvater Chefer und zur gleichen Thei

4. Warum soll nun der Name unseres Vaters aus der Mitte seiner Familie schwinden, weil er keinen Sohn hat? Gieb doch uns Besitz mitten unter den Brüdern unseres Vaters.

5. Mosche brachte ihren Rechtsanspruch vor Gott.

6. Da sagte Gott zu Mosche:

4 לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם־אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה־לָּנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ׃

5 וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת־מִשְׁפָּטָן לִפְנֵי יְהוָה׃ פ

רביעי 6 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

individuelle, Einzelvergehen, er hat sich nie an einem Nationalverbrechen betheiligt. ובנים לא היו לו: und er hat nie Söhne gehabt. Hätte er deren gehabt, so könnten etwa deren Nachkommen unseren Ansprüchen im Wege stehen. Allein er hat nie Söhne gehabt und sind wir daher seine einzige Nachkommenschaft.

V. 4. למה יגרע וגו׳. Die משפחת החפרי (Kap. 26, 32.) wird den ihr zugewiesenen werdenden Grundbesitz unter Chefer's Söhne, als die Häupter dieser Familie vertheilen und wenn einer dieser Söhne verstorben ist, aber einen Sohn hinterlassen hat, so wird diesem Sohne als dem Namensträger seines Vaters dessen Antheil zugetheilt werden. Warum soll nun der Name unseres Vaters, weil er keinen Sohn und nur Töchter hinterlassen hat, gar nicht mitzählen in der Familie und völlig verschwinden? תנה לנו וגו׳. Lasse uns an unseres Vaters Stelle mitzählen in der Reihe seiner Brüder und gieb uns den Besitzantheil, den er als Chefer's Sohn, wenn er leben würde, unter seinen Brüdern zu beanspruchen gehabt hätte.

V. 5. את משפטן. נון רבתי. Siehe V. 6.

V. 6. ויאמר ד׳ אל משה לאמר. Indem die folgenden Bestimmungen durch ויאמר und nicht durch וידבר eingeleitet sind, so erscheinen sie damit nicht als ein ganz neuer Gesetzestitel, sondern als Erläuterung eines bereits gegebenen Kanons. In der That war ja auch durch die beiden Sätze des oben gegebenen Landesvertheilungsmodus: לאלה תחלק הארץ, also den Männern, und לשמות מטות אבותם ינחלו, wodurch diese Vertheilung als Erblaßtheilung charakterisirt ist, bereits die Grundnorm gegeben, daß das Erbgut sich auf die männlichen Descendenten vererbe, wie dies ja auch schon der Satz 3. B. M. 25, 46. והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה implicite enthielt. Es muß ja auch dieser Kanon den Töchtern Zelafchad's bereits bekannt gewesen sein, wie er sich ja auch ganz klar in ihrer Motivirung: כי אין לו בן ausspricht. Wäre von ihm ein Sohn, oder wie es aus dem ובנים לא היו לו scheint, ein Sohnes-Nachkomme, vorhanden gewesen, sie hätten gar keine Veranlassung zur Erhebung eines Anspruchs gehabt. Es ist daher auch nicht unmöglich, daß eben darum das Suffixum ן in משפטן des vorangehenden Verses so bedeutsam hervorgehoben ist, um eben zu sagen, daß Moses über das Erbrecht im Allgemeinen bereits völlig aufgeklärt war, nur über den speciellen Fall Entscheidung zu erbitten hatte. Ja insbesondere wenn das von uns zu V. 55. darge-

וּמִלְכָּה וְתִרְצָה׃

2. וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל־הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד לֵאמֹר׃

3. אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא־הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל־יְהוָה בַּעֲדַת־קֹרַח כִּי־בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא־הָיוּ לוֹ׃

und Chagla, Milka und Thirza,

2. und sie stellten sich vor Mosche, vor Elasar den Priester, vor die Fürsten und die ganze Gemeinde im Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes, und sagten:

3. Unser Vater ist in der Wüste gestorben, er war nicht unter den Verbündeten, die sich gegen Gott zusammenverbunden, nicht unter Korach's Verbündeten, sondern durch seine Einzelsünde ist er gestorben, und Söhne hat er nicht gehabt.

---

des Gesammtstammes Josef war, Machir, Gilad, Chefer: Sohn, Enkel und Urenkel, eigene Familienzweige gebildet. Bei dieser in dem Stamme vorherrschenden Neigung zur eigenthümlichen, selbständigen Familiensonderung gewinnt das: למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו im Munde der Töchter Zelafchad's (V. 4.) eine über das bloße Besitzinteresse hinausgehende erhöhte ethische Bedeutung. Vater, Großvater, Urgroßvater hatten eigene Familienzweige gebildet, in deren Nachkommen bei der nun sich nach Familien gruppirenden Vertheilung des Landes ihr Name in gesondertem Besitzthum fortleben wird. In Zelafchad soll nun eine solche Familiensprosse schon in der nächsten Generation so völlig erlöschen, daß ihrer selbst bei einer so außerordentlichen Gelegenheit, wie die Vertheilung des Landes auf Familien und Familienhäuser nicht mehr gedacht werde. — ואלה שמות בנתיו, sie werden K. 36, 11. in anderer Reihenfolge genannt, um, wie in ספרי bemerkt, ihre durchaus gleiche Würdigkeit zu bezeichnen, מלמד שכולן שקולות זו כזו.

V. 3. אבינו מת במדבר u. s. w. Wenn die Weisen bemerken, daß Zelafchad's Töchter חכמות ודורשות, gesetzkundig und eindringenden Verstandes gewesen, so spricht sich diese Geistesklarheit und Schärfe in ihrem ganzen Vortrag aus. Sie sagen Alles was zur Sache gehört, und sagen kein Wort zu viel. אבינו מת במדבר: unser Vater, er gehörte mit zu den יוצאי מצרים, über welche das göttliche Verhängniß das Sterben in der Wüste bestimmt hatte, die aber nach dem soeben proclamirten Landesvertheilungsgesetz, לשמות מטות אבותם ינחלו, bei dieser Vertheilung gleichwohl zur Berücksichtigung kommen sollen. והוא לא היה בתוך העדה u. s. w. Hätte er zu den Aufständischen der Korachsverschwörung gehört, wir hätten aus seinem Namen keinen Rechtstitel herleiten können. Weder die Nachkommen der מרגלים, noch diejenigen der am Aufstande Korach's Betheiligten konnten aus deren Namen einen Anspruch erheben. Es waren dies die Einzigen, die von der Norm לשמות מטות אבותם ינחלו ausgenommen waren. מרגלים ומתלוננים שבעדת קרח לא היה להם חלק בארץ (Baba Bathra 117, b., 118, b.). כי בחטאו מת, wenn er — wie jeder Mensch — nicht ohne Sünde aus der Welt gegangen ist, so waren das sicherlich

בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
63. אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃
64. וּבְאֵלֶּה לֹא־הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר סִינָי׃
65. כִּי־אָמַר יְהוָה לָהֶם מוֹת יָמֻתוּ בַּמִּדְבָּר וְלֹא־נוֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם־כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן׃ ס
כז 1. וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד בֶּן־חֵפֶר בֶּן־גִּלְעָד בֶּן־מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה בֶן־יוֹסֵף וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֹתָיו מַחְלָה נֹעָה וְחָגְלָה

rael's Söhnen gegeben.

63. Dies sind die von Mosche und dem Priester Elasar Gezählten, welche Jisrael's Söhne in Moab's Oeden, am Jarden von Jericho zählten.

94. Unter diesen war kein Mann von den von Mosche und dem Priester Aharon Gezählten, welche Jisrael's Söhne in der Wüste Sinai gezählt hatten;

65. denn Gott hatte über sie bestimmt: sterben sollen sie in der Wüste; es blieb daher keiner von ihnen übrig, außer Kaleb Sohn Jefune's und Jehoschua Sohn Nun's.

Kap. 27, 1. Da nahten sich die Töchter Zelafchad's, Sohn Chefer's, Sohn Gilead's, Sohn Machir's, Sohn Menasche's von den Familien Menasche's des Sohnes Josef's — und dies waren die Namen seiner Töchter: Machla, Noa

---

Bevölkerung eines jeden ungleich am Umfang, aber gleich am Werth gewesen. Die kleineren Gebiete waren werthvoller an Boden-Güte und Lage.

Wir sind in der Darstellung des Vertheilungsmodus vorzüglich Raschi und רשב"ם gefolgt. Es sind jedoch darüber verschiedene Auffassungen. Siehe תוספ' BB. 117, a. und Misrachi z. St.

V. 64. ובאלה לא היה איש, wie bei'm Egel, so waren nach ב"ר auch bei den מרגלים die Frauen nicht an der Verirrung und daher auch nicht an deren Folgen betheiligt. אותו הדור, heißt es das., היו הנשים גודרות מה שאנשים פורצים: in dem Geschlechte der Wüste hielten die Frauen aufrecht, was die Männer niederrissen. Es bezieht sich übrigens dieses ובאלה nicht auf den unmittelbar zuvor genannten Levitenstamm; denn auch die Leviten waren in das מרגלים-Verhängniß nicht begriffen; es bezieht sich vielmehr auf die vorangehenden פקודי בני ישראל, den Hauptgegenstand dieser zweiten Zählung die für die Vertheilung des Landes, an welcher aber die Leviten keinen Theil hatten, von Wichtigkeit war.

Kap. 27, 1. למשפחת מנשה בן יוסף. Wir haben bereits oben zu V. 5. bemerkt, wie der Stamm Menasche derjenige ist, bei welchem die Vereinzelung in besondere Familienzweige am meisten hervortritt. Während z. B. im Stamm Reuben nur die unmittelbaren Söhne eigene Familienzweige bildeten, haben hier von Menasche, der doch selbst nur ein Zweig

56. עַל־פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט׃ ס

57. וְאֵלֶּה פְקוּדֵי הַלֵּוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשֻׁנִּי לִקְהָת מִשְׁפַּחַת הַקְּהָתִי לִמְרָרִי מִשְׁפַּחַת הַמְּרָרִי׃

58. אֵלֶּה ׀ מִשְׁפְּחֹת לֵוִי מִשְׁפַּחַת הַלִּבְנִי מִשְׁפַּחַת הַחֶבְרֹנִי מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי מִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי מִשְׁפַּחַת הַקָּרְחִי וּקְהָת הוֹלִד אֶת־עַמְרָם׃

59. וְשֵׁם ׀ אֵשֶׁת עַמְרָם יוֹכֶבֶד בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם וַתֵּלֶד לְעַמְרָם אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־מֹשֶׁה וְאֵת מִרְיָם אֲחֹתָם׃

60. וַיִּוָּלֵד לְאַהֲרֹן אֶת־נָדָב וְאֶת־אֲבִיהוּא אֶת־אֶלְעָזָר וְאֶת־אִיתָמָר׃

61. וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא בְּהַקְרִיבָם אֵשׁ־זָרָה לִפְנֵי יְהוָה׃

62. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה כִּי ׀ לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא־נִתַּן לָהֶם נַחֲלָה

56. Nach Ausspruch des Looses soll ihm das Erbe zugetheilt werden mit Rücksicht auf Größe und Kleinheit.

57. Und dies sind die Gezählten des levitischen Stammes nach ihren Familien: von Gerschon die Familie des gerschonischen Zweiges, von Kehath die Familie des kehathischen Zweiges, von Merari die Familie des merarischen Zweiges.

58. Dies die levitischen Familien: die Familie des liwnischen Zweiges, die Familie des chebronischen Zweiges, die Familie des machlischen Zweiges, die Familie des muschischen Zweiges, die Familie des korchischen Zweiges. Und Kehath hatte Amram erzeugt.

59. Amram's Frau hieß Jochebed, Tochter Levi's, die sie Levi in Mizrajim geboren hatte. Diese gebar dem Amram Aharon und Mosche und ihre Schwester Mirjam.

60. Dem Aharon waren Nadab und Abihu, Elasar und Jthamar geboren.

61. Nadab und Abihu aber starben, als sie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten.

62. Jhre Gezählten waren dreiundzwanzig Tausend, alle Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; denn sie wurden nicht veranlaßt sich unter Jisrael's Söhnen zu zählen, denn ihnen wurde kein Erbtheil unter Jis-

---

56. על פי הגורל nach Baba Bathra 122, a.: באורים ותומים in Unterscheidung des בגורל V. 55., welches einfach: Loos bedeutet. נחלתו: da ארץ in der Regel Femin. ist, so bezieht sich נחלתו wohl auf איש V. 54. — בין רב למעט: nach einer Auffassung (BB. das.) mit genauer Ausgleichung des Werthes. Es dürfte damit die Auffassung Siporno's sich begründen, daß die zwölf Gebietstheile der Stämme nach Bedürfniß der

Der Eltern größte und reichste Errungenschaft sind treu sich bewährende Söhne und Enkel. Sie sind die Zeugen ihres Verdienstes und sind die Sühne ihrer Schwächen. Wie Jakob seine Söhne, nach unserer Auffassung, seine dem Emoriten abgerungenen Eroberungen, gleichsam die Trophäen seines Lebens nannte, so kommt hier wackerer Kinder und Enkel Zahl den Vätern und Großvätern in der Idee zu Gute. Daß doch eine so große Anzahl, daß sechsmalhundert Tausend und so und so viel rüstige Männer, nach allen den Geist und Gemüth brechenden egyptischen Prüfungen, als der Erlösung würdig der göttlichen Führung bereit standen, — daß doch eine fast eben so große Anzahl, daß wiederum sechsmalhundert Tausend und so und so viel rüstige Männer nach allen den Verirrungen und sichtend aufreibenden Verhängnissen der Wüstenwanderung als des Landes, des Bodens des göttlichen Gesetzes würdig bereit standen, zu denen ein Moses sprechen konnte: ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום, das war doch ein Verdienst des Geistes, den die Ahnen mitten im Drucke der egyptischen Knechtschaft in ihren Kindern gepflegt, und jedes Stückchen Land, das die Enkel am Gottesboden erhielten, legten sie im Geiste jenen Großvätern als deren Errungenschaft huldigend zu Füßen, um es erst als ihre Hinterlassenschaft durch Vermittlung ihrer ebenfalls bereits heimgegangenen Väter wieder zu erhalten. אמשול לך משל, spricht das Wort der Weisen (Baba Bathra 117, a.), לשני אחים כהנים שהיו בעיר אחת לאחד יש לו בן אחד ואחד יש לו שני בנים והלכו לגורן זה שיש לו בן אחד נוטל חלק אחד וזה שיש לו שני בנים נוטל שני חלקים ומחזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה. Siehe es gleicht zweien Priesterbrüdern, deren Einer Einen Sohn hat, und der Andere zwei, die zur Fruchtscheune gingen, um Priesterspenden zu empfangen. Der Eine, der Einen Sohn hingesandt, hat Ein Theil, der andere mit zwei Söhnen, hat zwei Theile erhalten, sie bringen aber alles Erhaltene zusammen ihrem alten Vater heim, zu dessen Hause sie sich noch zählen und um dessen Verdienste willen man den Enkeln gespendet, und theilen alles gleich. (Im Jalkut ist in obiger ברייתא die Lesart אצל אבי אביהן. In der Fassung unserer ברייתא sind aber von מחזירין die beiden Brüder Subjekt, אביהן ist also schon der Großvater. Es dürfte dies mehreren Commentatoren entgangen sein.)

Und daß eben diese der Besitzergreifung des göttlichen Landes gewürdigten Söhne das Land doch nur לשמות מטות אבתם, doch nur als Namensträger und Erben ihrer Väter in Besitz erhielten, das ist denn doch ein Beweis, daß diese um ihrer Verirrung willen des Landes verlustig gegangenen Väter doch in den achtunddreißig Jahren ihrer Wanderung den rechten Geist in der Brust des ihnen nachfolgenden Geschlechtes zu pflegen verstanden haben, so daß dieses wiederum als sechsmalhundert Tausend und so und so viel rüstige Männer der weiteren Gottesführungen im Lande würdig bereit stand, ist doch ein Beweis, daß sie in ihren Kindern ihr Vergehen zu sühnen verstanden, und wie die Weisen sich ausdrücken, das דור המדבר doch ein דור דעה gewesen (במדבר רבה K. 19.). Blickt doch, wie Sanhedrin 110, b. bemerkt, noch das Prophetenwort (Jirmija 2, 2.) mit Liebe auf das Geschlecht der Wüste hin: הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, und bemerkt hiezu das Wort der Weisen: ומה אחרים באים בזכותם הם עצמן לא כ"ש. Es muß also im großen Ganzen das abgeschlossene Bild der Wüstenwanderung trotz aller wiederholten Abirrungen sich als ein würdiges darstellen. —

לְשְׁמ֥וֹת מַטּוֹת־אֲבֹתָ֖ם יִנְחָֽלוּ׃ ihrer Väter sollen sie es in Besitz erhalten.

להו (Baba Bathra 117, b.) Demgemäß kommen bei der Vertheilung des Landes beide Principien, die מספר שמות der in der ערבות מואב-Zählung begriffenen באי הארץ und die in der ersten der יוצאי מצרים begriffenen שמות מטות אבתם combinirt zur Geltung. Waren z. B. unter den gezählten יוצאי מצרים zwei Brüder A und B, von denen A Einen Sohn, B neun Söhne hinterließ, die nun als באי הארץ in den Besitz des Landes gelangten, so würden, wenn das Land nur unter die יוצאי מצרים nach der ersten Zählung zur Vertheilung und die באי הארץ nur als deren Erben in Besitz gekommen wären — wie in der That (das. 117, a.) ר' יאשיה's Ansicht ist, — die neun Söhne von B zusammen nur Einen, nicht größeren Antheil, als der Eine Sohn des A erhalten haben. Wäre das Princip der באי הארץ-Zählung allein das maßgebende gewesen, so wären den neun Söhnen von B neun Theile, dem Einen Sohne von A jedoch nur Ein Theil geworden. Nach dem combinirtem Principe erhielten allerdings die Nachkommen von A und B als באי הארץ je Ein und Neun, zusammen zehn Theile, aber nicht in Folge rein persönlichen Rechts, sondern zugleich als Erbdelegirte von A und B. Sie nehmen die zehn Theile zusammen לשמות מטות אבתם, für ihre Väter A und B als deren מורשה, als das diesen von ihren Vätern zugefallene Erbgut in Besitz, von welchem somit dem Einen Sohne von A, als dessen Erben, die Hälfte, also fünf Theile, und den neun Söhnen des B, als dessen Erben die andere Hälfte, somit ebenfalls nur fünf Theile zufielen. Dieser Vertheilungsmodus heißt חוזרת, indem die Besitznahme der Söhne an die verstorbenen Väter, ja gewissermaßen an deren Väter zurückgeht und erst von da aus an die Söhne als Erben zur definitiven Vertheilung kommt, daher der Satz: משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם שכל נחלות שבעולם חיין יורשין מתים וכאן מתים יורשין חיין (das.) es ist hier der scheinbar paradoxe Fall, daß die Verstorbenen, die Väter, der Großvater, die Lebenden beerben.

Betrachten wir diesen Vertheilungsmodus näher, so wird das Land eigentlich als Hinterlassenschaft des den יוצאי מצרים unmittelbar vorangehenden Geschlechts dergestalt behandelt, daß jedem der Väter der יוצאי מצרים soviel Antheil an dem verheißenen Lande zuerkannt ward, als von ihm zwanzigjährige Enkel den Boden desselben betreten. Und daß sich diese Hinterlassenschaft von ihnen nur auf diejenigen ihrer Söhne, die als יוצאי מצרים das zwanzigste Jahr zurückgelegt hatten, und durch diese auf deren zwanzigjährigen Söhne als באי הארץ vererbte.

Zwei Momente dürften damit in dem Kataster des jüdischen Nationallandes ihre Verewigung gefunden haben sollen.

Was Gott verheißen, ist so gewiß, daß es selbst vor der Erfüllung als bereits verwirklicht zu betrachten ist. Nicht nur die bereits Erlösten, selbst das noch im harten Egypterjoch schmachtende Geschlecht wird bereits als Besitzer des gottverheißenen Bodens mit rechtlichen Folgen für ihre Nachkommen betrachtet. Wird daher א"י ja auch als מוחזק, als bereits realer Besitz der Väter, nicht als ראוי, als bloßer Rechtsanspruch betrachtet, so daß bei dessen Vertheilung auch die בכור's-Rechte geltend werden konnten. (K. 27, 6. 5. B. M. 21, 17.).

54 לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט
תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו
יֻתַּן נַחֲלָתוֹ׃
55 אַךְ־בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת־הָאָרֶץ

54. Dem Zahlreichen giebst du ein großes Erbtheil und dem an Zahl Geringen ein kleines Erbtheil, jedem nach Maßgabe seiner Gezählten soll man sein Erbtheil geben.

55. Nur durch's Loos vertheile man das Land; für den Namen der Stämme

---

trauteste Bezeichnung der Einsetzung Israels in das Gottesland נטיעה „Pflanzung" lautet.

V. 54. לרב וגו' איש וגו'. Da dem Individuum keine פקודים eigen sind, es selbst vielmehr zu den פקודים gehört, so kann איש hier kein Individuum, sondern nur Stamm und Familie als Einheiten bedeuten, als deren Angehörige eben die zwanzigjährigen Männer gezählt worden sind. Es soll also je nach der Größe eines Stammes und einer משפחה das denselben zuzuweisende Gebiet bemessen sein, und zwar soll dafür nicht die sonstige Seelenzahl, sondern die Zahl der zur Zählung gekommenen zwanzigjährigen Männer entscheidend sein. Als letztes Resultat der Vertheilung soll also jeder zwanzigjährige Mann der באי הארץ ein Bodenantheil, und zwar alle einer משפחה angehörigen Männer, so wie alle einem Stamme angehörenden משפחות in einem zusammenhängenden Bodencomplex erhalten.

V. 55. אך בגורל יחלק וגו'. Das in den vorangehenden Versen bezeichnete Resultat der Vertheilung soll aber nicht sowohl durch gegenseitiges Compromiß oder durch Entscheidung der nationalen Autorität, sondern בגרל und על פי גרל (V. 56.) unter Mitwirkung eines von אורים ותומים-Ausspruch bestätigten Looses erzielt und festgestellt werden. (Baba Bathra 122, a.)

לשמות מטה אבתם ינחלו enthält nach ר' יונתן (das. 117, a.) eine bedeutsame Modification des V. 53. aufgestellten Vertheilungsprincips. שמות מטות אבתם der in den wirklichen Besitz des Landes gelangenden באי הארץ sind nämlich die mit ihren Namen in die erste Zählung als יוצאי מצרים begriffen gewesenen Väter des in's Land gelangenden jetzigen Geschlechtes. Sie, diese Väter, die bereits zwanzigjährigen Männer des Auszugs aus Mizrajim, sollten eigentlich in den wirklichen Besitz des verheißenen Landes gelangen, an sie war (2. B. M. 6, 8.) die Zusage gerichtet: ונתתי אתה לכם מורשה und wenn sie, diese Väter, in Folge ihrer sündhaften Verschmähung des Landes (4. B. M. 14, 31.) des wirklichen Besitzes desselben verlustig wurden und ihre Kinder an ihrer Statt das Land erlangen, und so nach V. 53. alle bereits zwanzigjährigen männlichen Nachkommen der יוצאי מצרים als Theilungsberechtigte in Besitz des Landes kommen sollen: so sollen sie nach V. 55. לשמות מטות אבתם ינחלו, dieses Besitzerwerbrecht nur für die Namen ihrer Väter, im Namen ihrer Väter, Namens derselben ausüben; sie kommen nur als deren Delegirte in den Besitz des Landes, treten nur als deren Erben auf, so wie es auch ihnen, den Vätern, nur als מורשה, als Erbschaft von ihren Voreltern zugesagt war, דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה אני ד' ירושה היא לכם מאבותיכם וליוצאי מצרים קאמר

50. Dies die Familien Naftali's nach ihren Familien. Und ihre Gezählten: fünf und vierzig Tausend vierhundert.

51. Diese Gezählten der Söhne Jisrael's waren: Sechsmalhundert Ein Tausend siebenhundert und dreißig.

52. Gott sprach zu Moscheh:

53. Diesen soll das Land als Erbtheil nach Anzahl der Namen zugetheilt werden.

50. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת נַפְתָּלִי לְמִשְׁפְּחֹתָם וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

51. אֵלֶּה פְּקוּדֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וָאָלֶף שְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים׃ פ

שלישי 52. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

53. לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת׃

Familiengruppe 'השוחמי' genannt. Diese selbst bestand schon aus verschiedenen משפחות, die sich wieder in noch ferneren משפחה verzweigte und so auch die משפחת נפתלי.

V. 53. לאלה וגו'. Die hier על ירדן ירחו im Anblick des Landes Gezählten sind diejenigen, unter welche das Land zur Vertheilung kommen soll, also alle die männlichen באי הארץ, welche über zwanzig Jahre alt waren, und zwar במספר שמות. Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so wäre damit gesagt, daß alle die bei der Zählung zum Ausspruch gekommenen Namen eine Parcelle des Landes, als das nach ihnen genannte, ihnen eigene Gebiet erhalten sollen. Es sind aber bei der Zählung die Namen der Stämme, die Namen der Familien und die Namen der über zwanzig Jahre alten männlichen Individuen einer jeden Familie zum Ausspruch gekommen: למשפחתם לבית אבתם כל זכר לגלגלתם (B. 4. K. 1, 2.). Das Land soll demnach so vertheilt werden, daß jeder Stamm, und in jedem Stamm jede Familie, und in der Familie jedes zwanzig Jahre alte männliche Individuum sein kenntlich gesondertes eigenes Gebiet erhalte. So tritt auch überall sofort bei der Vertheilung unter Josua die Norm למשפחתם bei jedem Stamme hervor (Josua 15.) und sind יובל und שמיטין dadurch bedingt, daß nicht nur das Land im Allgemeinen in Besitz genommen und etwa auch nach Stämmen vertheilt, sondern daß diese Vertheilung bis auf Familien und Familienhäupter und Individuen vollzogen worden. מנין אתה אומר כיבשו ולא חלקו חלקו למשפחות ולא חלקו לבתי אבות ואין כל אחד ואחד מכיר את חלקו יכול יהו חייבים בשמטה ת"ל שדך שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו כרמך שיהא כל אחד ואחד מכיר את כרמו (ת"כ בהר). Es erscheint dies als eine Verwirklichung des von uns schon wiederholt bemerkten Grundcharakters der jüdischen Nation, daß die größte Stammes- und Familienmannigfaltigkeit innerhalb der eben so großen geistigen und sittlichen Einheit wesentlich zur Bestimmung des Volkes des göttlichen Gesetzes gehört. (Siehe 1. B. M. K. 25, 11. 48, 3.). Jeder Stamm, jeder Zweig, jedes Haus war eine besondere Eigenthümlichkeit, die auf dem gemeinsamen Gesetzes-Boden ihre eigene und geeignete Stelle zur Entfaltung erhalten sollte, wie ja die liebste und

וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ ס

42. אֵלֶּה בְנֵי־דָן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשׁוּחָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּחָמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת דָּן לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

43. כָּל־מִשְׁפְּחֹת הַשּׁוּחָמִי לִפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ ס

44. בְּנֵי אָשֵׁר לְמִשְׁפְּחֹתָם לְיִמְנָה מִשְׁפַּחַת הַיִּמְנָה לְיִשְׁוִי מִשְׁפַּחַת הַיִּשְׁוִי לִבְרִיעָה מִשְׁפַּחַת הַבְּרִיעִי׃

45. לִבְנֵי בְרִיעָה לְחֶבֶר מִשְׁפַּחַת הַחֶבְרִי לְמַלְכִּיאֵל מִשְׁפַּחַת הַמַּלְכִּיאֵלִי׃

46. וְשֵׁם בַּת־אָשֵׁר שָׂרַח׃

47. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־אָשֵׁר לִפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ ס

48. בְּנֵי נַפְתָּלִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְיַחְצְאֵל מִשְׁפַּחַת הַיַּחְצְאֵלִי לְגוּנִי מִשְׁפַּחַת הַגּוּנִי׃

49. לְיֵצֶר מִשְׁפַּחַת הַיִּצְרִי לְשִׁלֵּם מִשְׁפַּחַת הַשִּׁלֵּמִי׃

fünf und vierzig Tausend sechs Hundert.

42. Dies die Söhne Dan's nach ihren Familien: von Schucham die Familie des schuchamischen Zweiges, dies die Familien Dan's nach ihren Familien.

43. Alle Familien des schuchamischen Zweiges nach ihren Gezählten: vier und sechszig Tausend vierhundert.

44. Die Söhne Ascher's nach ihren Familien: von Jimna die Familie des jimnischen Zweiges, von Jischwi die Familie des jischwischen Zweiges, von Beria die Familie des beriischen Zweiges.

45. Von den Söhnen Beria's, von Chewer die Familie des chewrischen Zweiges, von Malkiel die Familie des malkielischen Zweiges.

46. Und der Name einer Tochter Ascher's war Serach.

47. Dies die Familien der Söhne Ascher's nach ihren Gezählten: drei und fünfzig Tausend vierhundert.

48. Die Söhne Naftali's nach ihren Familien: Von Jachzeel die Familie des jachzeelischen Zweiges, von Guni die Familie des gunischen Zweiges,

49. von Jezer die Familie des jizrischen Zweiges, von Schilem die Familie des schilemischen Zweiges.

V. 42. אלה משפחת דן למשפחתם, so auch V. 50.: אלה משפחת נפתלי למשפחתם. Wir sahen schon oben, z. B. bei Menasche, daß der Begriff משפחה in engerer und weiterer Bedeutung zu fassen ist. Die משפחת המכירי faßt als Unterabtheilung die משפחת הגלעדי, und diese wieder in noch fernerer Theilung noch sechs משפחות unter sich. Bedeutet doch משפחה von שפח, verwandt mit שפע, ספח etc. eigentlich Gruppe und kann also größere und kleinere Gruppirungen bezeichnen. Von Dan ist eigentlich nur Eine

zig Tausend sieben Hundert.

35. Dies die Söhne Efrajim's nach ihren Familien: von Schuthelach die Familie des schuthalchischen Zweiges, von Becher die Familie des bachrischen Zweiges, von Thachan die Familie des thachnischen Zweiges.

36. Und die Söhne Schuthelach's: von Eran die Familie des eranischen Zweiges.

37. Diese Familien der Söhne Efrajim's nach ihren Gezählten: zwei und dreißig Tausend fünfhundert; dies die Söhne Josef's nach ihren Familien.

38. Die Söhne Binjamin's nach ihren Familien: von Bela die Familie des balischen Zweiges, von Aschbel die Familie des aschbelischen Zweiges, von Achiram die Familie des achiramischen Zweiges;

39. von Schefufam die Familie des schufamischen Zweiges, von Chufam die Familie des chufamischen Zweiges.

40. Die Söhne Bela's waren Ard und Naaman; die Familie des ardischen Zweiges, von Naaman die Familie des naamischen Zweiges.

41. Dies die Söhne Binjamin's nach ihren Familien, und ihre Gezählten:

וּשְׁבַע מֵאוֹת׃ ס

35. אֵלֶּה בְנֵי־אֶפְרַיִם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשׁוּתֶלַח מִשְׁפַּחַת הַשֻּׁתַלְחִי לְבֶכֶר מִשְׁפַּחַת הַבַּכְרִי לְתַחַן מִשְׁפַּחַת הַתַּחֲנִי׃

36. וְאֵלֶּה בְּנֵי שׁוּתָלַח לְעֵרָן מִשְׁפַּחַת הָעֵרָנִי׃

37. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־אֶפְרַיִם לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת אֵלֶּה בְנֵי־יוֹסֵף לְמִשְׁפְּחֹתָם׃ ס

38. בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֶלַע מִשְׁפַּחַת הַבַּלְעִי לְאַשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁבֵּלִי לַאֲחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאֲחִירָמִי׃

9. לִשְׁפוּפָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּפָמִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחוּפָמִי׃

40. וַיִּהְיוּ בְנֵי־בֶלַע אַרְדְּ וְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הָאַרְדִּי לְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הַנַּעֲמִי׃

41. אֵלֶּה בְנֵי־בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף

---

nasche die größte Zunahme, über zwanzig Tausend, Benjamin doch über zehn Tausend aufzuweisen. Benjamin wird nur von Jissachar, mit neunzehn Tausend, und von Ascher, mit dreizehn Tausend übertroffen. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß hierin das Motiv dieser veränderten Construktion bei Menasche und Benjamin liegen dürfte. Bei Naftali (V. 50). steht auch ופקדיהם, obgleich es nur um Eintausend sich vermehrt hatte, wohl weil damit die Zählung schließt, ebenso wie bei Reuben der Anfang der Zählung (V. 7.) durch einen besonderen Satz ויהיו פקדיהם berichtet wird.

27. diese Familien des sebulonischen Stammes nach ihren Gezählten: sechzig Tausend fünf Hundert.

28. Die Söhne Josef's nach ihren Familien: Menasche und Efrajim.

29. Die Söhne Menasche's: von Machir die Familie des machirischen Zweiges; und Machir zeugte Gilead, von Gilead die Familie des gileadischen Zweiges.

30. Dies die Söhne Gilead's: Jëser, die Familie des iësrischen Zweiges, von Chelek die Familie des chelkischen Zweiges,

31. und Asriel die Familie des asrielischen Zweiges und Schechem die Familie des schichemischen Zweiges,

32. und Schemida die Familie des schemidaischen Zweiges, und Chefer die Familie des chefrischen Zweiges.

33. Zelaschad, Chefer's Sohn, hatte aber keine Söhne, nur Töchter, und der Name der Töchter Zelaschad's: Machla, Noa, Chagla, Milka und Thirza.

34. Dies die Familien Menasche's. Ihre Gezählten waren zwei und fünf-

27. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַזְּבוּלֹנִי לִפְקֻדֵיהֶם שִׁשִּׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ ס

28. בְּנֵי יוֹסֵף לְמִשְׁפְּחֹתָם מְנַשֶּׁה וְאֶפְרָיִם׃

29. בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמָכִיר מִשְׁפַּחַת הַמָּכִירִי וּמָכִיר הוֹלִיד אֶת־גִּלְעָד לְגִלְעָד מִשְׁפַּחַת הַגִּלְעָדִי׃

30. אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד אִיעֶזֶר מִשְׁפַּחַת הָאִיעֶזְרִי לְחֵלֶק מִשְׁפַּחַת הַחֶלְקִי׃

31. וְאַשְׂרִיאֵל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׂרְאֵלִי וְשֶׁכֶם מִשְׁפַּחַת הַשִּׁכְמִי׃

32. וּשְׁמִידָע מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִידָעִי וְחֵפֶר מִשְׁפַּחַת הַחֶפְרִי׃

33. וּצְלָפְחָד בֶּן־חֵפֶר לֹא־הָיוּ לוֹ בָּנִים כִּי אִם־בָּנוֹת וְשֵׁם בְּנוֹת צְלָפְחָד מַחְלָה וְנֹעָה חָגְלָה מִלְכָּה וְתִרְצָה׃

34. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף

V. 34. ופקדיהם. Während es bei den meisten übrigen einfach heißt: אלה משפחת וגו׳ לפקדיהם, bildet hier bei Menasche und dem folgenden Benjamin die Construktion zwei Sätze: אלה משפחת וגו׳ ופקדיהם und giebt damit das Ergebniß der Zählung zu besonderer Erwägung. Bedenken wir, daß die Gesammtvolkszahl sich um einige Tausend vermindert hatte, daß dieser Zählung das Aussterben aller über zwanzig Jahre alten יוצאי מצרים, sowie die das wiederholte Sterben von קברות התאוה, nach Korach's Aufstand, durch die נחשים השרפים, bei Peor, vorangegangen, so dürfte in der erhöhten Volkszahl eines Stammes ein ehrenvolles Zeugniß für bewährte Pflichttreue liegen. Diese Erwägung kommt aber namentlich den beiden Stämmen Menasche und Benjamin zu gute. Sie waren bei der ersten Zählung entschieden die kleinsten an Volkszahl, und hatte Me-

19. בְּנֵי יְהוּדָה עֵר וְאוֹנָן וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

19. Die Söhne Jehuda's: Er und Onan; Er und Onan starben im Lande Kenaan.

20. וַיִּהְיוּ בְנֵי־יְהוּדָה לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשֵׁלָה מִשְׁפַּחַת הַשֵּׁלָנִי לְפֶרֶץ מִשְׁפַּחַת הַפַּרְצִי לְזֶרַח מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי׃

20. Da waren Jehuda's Söhne nach ihren Familien: Von Schela die Familie des schelanischen Zweiges, von Perez die Familie des parzischen Zweiges, von Serach die Familie des sarchischen Zweiges.

21. וַיִּהְיוּ בְנֵי־פֶרֶץ לְחֶצְרֹן מִשְׁפַּחַת הַחֶצְרֹנִי לְחָמוּל מִשְׁפַּחַת הֶחָמוּלִי׃

21. Es waren aber die Söhne Perez: von Chezron die Familie des chezronischen Zweiges, von Chamul die Familie des chamulischen Zweiges.

22. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת יְהוּדָה לִפְקֻדֵיהֶם שִׁשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ ס

22. Diese Familien Jehuda's nach ihren Gezählten: sechsundsiebzig Tausend fünf Hundert.

23. בְּנֵי יִשָּׂשכָר לְמִשְׁפְּחֹתָם תּוֹלָע מִשְׁפַּחַת הַתּוֹלָעִי לְפֻוָה מִשְׁפַּחַת הַפּוּנִי׃

23. Die Söhne Jissachar's nach ihren Familien: Thola, die Familie des tholaischen Zweiges, von Puva die Familie des punischen Zweiges,

24. לְיָשׁוּב מִשְׁפַּחַת הַיָּשֻׁבִי לְשִׁמְרֹן מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְרֹנִי׃

24. von Jaschub die Familie des jaschubischen Zweiges, von Schimron die Familie des schimronischen Zweiges;

25. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת יִשָּׂשכָר לִפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת׃ ס

25. diese Familien Jissachar's nach ihren Gezählten: vierundsechzig Tausend drei Hundert.

26. בְּנֵי זְבוּלֻן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְסֶרֶד מִשְׁפַּחַת הַסַּרְדִּי לְאֵלוֹן מִשְׁפַּחַת הָאֵלֹנִי לְיַחְלְאֵל מִשְׁפַּחַת הַיַּחְלְאֵלִי׃

26. Die Söhne Sebulun's nach ihren Familien: von Sered die Familie des sardischen Zweiges, von Elon die Familie des elonischen Zweiges, von Jachleel die Familie des jachleelischen Zweiges;

---

a. der Stamm selbst auch einen hervorragenden Antheil an der ganzen Verschuldung gehabt, fehlt das ehrende לפקדיהם oder ופקדיהם, und faßt sich der Bericht in möglichster Kürze. Simeons Volkszahl ist auch die auffallend kleinste, und fehlen gegen die erste Zählung volle siebenunddreißig Tausend! Es liegt nicht fern, daß von den in der Seuche gefallenen vier und zwanzig Tausend ein großer Theil seinem Stamme angehört haben möge.

11. וּבְנֵי־קֹרַח לֹא־מֵתוּ׃ ס

11. Korach's Söhne aber waren nicht gestorben.

12. בְּנֵי שִׁמְעוֹן לְמִשְׁפְּחֹתָם לִנְמוּאֵל מִשְׁפַּחַת הַנְּמוּאֵלִי לְיָמִין מִשְׁפַּחַת הַיָּמִינִי לְיָכִין מִשְׁפַּחַת הַיָּכִינִי׃

12. Simeon's Söhne nach ihren Familien: von Nemuel die Familie des nemuelischen Zweiges, von Jamin die Familie des jaminischen Zweiges, von Jachin die Familie des jachinischen Zweiges;

13. לְזֶרַח מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי לְשָׁאוּל מִשְׁפַּחַת הַשָּׁאוּלִי׃

13. von Serach die Familie des sarchischen Zweiges, von Schaul die Familie des schaulischen Zweiges;

14. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַשִּׁמְעֹנִי שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וּמָאתָיִם׃ ס

14. diese Familien des schimeonischen Stammes: zweiundzwanzig Tausend zwei Hundert.

15. בְּנֵי גָד לְמִשְׁפְּחֹתָם לִצְפוֹן מִשְׁפַּחַת הַצְּפוֹנִי לְחַגִּי מִשְׁפַּחַת הַחַגִּי לְשׁוּנִי מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּנִי׃

15. Die Söhne Gad's nach ihren Familien: von Zefon die Familie des zefonischen Zweiges, von Chaggi die Familie des chaggischen Zweiges, von Schuni die Familie des schunischen Zweiges,

16. לְאָזְנִי מִשְׁפַּחַת הָאָזְנִי לְעֵרִי מִשְׁפַּחַת הָעֵרִי׃

16. von Osni die Familie des osnischen Zweiges, von Eri die Familie des erischen Zweiges,

17. לַאֲרוֹד מִשְׁפַּחַת הָאֲרוֹדִי לְאַרְאֵלִי מִשְׁפַּחַת הָאַרְאֵלִי׃

17. von Arod die Familie des arodischen Zweiges, von Areli die Familie des arelischen Zweiges;

18. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־גָד לִפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ ס

18. diese Familien der Söhne Gad's nach ihren Gezählten: vierzig Tausend fünf Hundert.

In der späteren hebräischen Sprache ist der Ausdruck נסים für alle zu unserer Belehrung geschehenen hervorragenden Gottesthaten sehr gebraucht.

V. 11. ובני קרח לא מתו. Siehe K. 17, 3.

V. 14. אלה משפחות השמעני. Oben bei der ersten Zählung, K. 1, 22. als noch die sittliche Ehre des simonischen Stammes unbefleckt war, steht der Begriff פקדים: פקדיהם, פקדיו, zweimal, um gleich bei dem zweiten Stamme zu sagen, daß er sowohl wie alle folgenden Stämme nicht summarisch, sondern ganz so in Einzelzählung, wie der Stamm Reuben gezählt worden. (Siehe das.) Hier bei der zweiten Zählung, nachdem Einer ihrer Stammesfürsten in so entehrender Weise sich vergangen, nach Sanhedrin 92,

6. לְחֶצְרֹן מִשְׁפַּחַת הַחֶצְרוֹנִי לְכַרְמִי מִשְׁפַּחַת הַכַּרְמִי׃

7. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הָרֻאוּבֵנִי וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים׃

8. וּבְנֵי פַלּוּא אֱלִיאָב׃

9. וּבְנֵי אֱלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וַאֲבִירָם הוּא־דָתָן וַאֲבִירָם קְרוּאֵי הָעֵדָה אֲשֶׁר הִצּוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן בַּעֲדַת־קֹרַח בְּהַצֹּתָם עַל־יְהוָה׃

10. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת־קֹרַח בְּמוֹת הָעֵדָה בַּאֲכֹל הָאֵשׁ אֵת חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ וַיִּהְיוּ לְנֵס׃

6. von Chezron] die Familie des chezronischen Zweiges, von Karmi die Familie des karmischen Zweiges;

7. dieses sind die Familien des reubenischen Stammes. Ihre Gezählten waren dreiundvierzig Tausend siebenhundert und dreißig.

8. Palu's Söhne: Eliab,

9. und die Söhne Eliab's: Nemuel, Dathan und Abiram. Es ist dies Dathan und Abiram, Berufene der Gemeinde, welche gegen Mosche und Aharon mit der Gemeinde Korach's Streit erregt haben, als sie gegen G o t t Streit erregten.

10. Da öffnete die Erde ihren Mund und verschlang sie und Korach als die Gemeinde starb, als das Feuer die zweihundert und fünfzig Mann verzehrte, da wurden sie zum Wahrzeichen.

---

größeren oder geringeren Volkszahl des Stammes bedingt war, ist z. B. aus dem Vergleich Benjamin's und Dan's ersichtlich. Von Benjamin werden sieben besondere Familienzweige genannt, bei einer Bevölkerung von fünfundvierzig Tausend, von Dan nur ein Familienzweig und er zählte vierundsechzig Tausend.

V. 9. הוא דתן ואבירם. Nach Baba Bathra 117, b. sind alle an dem Aufstand Korach's Betheiligten bei der Vertheilung des Landes als nicht existirend betrachtet worden, während die anderen יוצאי מצרים, selbst wenn sie beim Einzuge in das Land bereits verstorben waren, als die eigentlichen Besitznehmer zu betrachten waren, unter welche das Land dergestalt zur Vertheilung kam, daß die am Leben befindlichen aktiven Besitzergreifer des Landes dasselbe nur als deren Erben erhielten (siehe zu V. 53.). עדת קרח לא היה להן חלק בארץ הבנים נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן. Nach רמב"ן dürfte aus diesem Grunde hier der Untergang Dathan und Abiram's erwähnt sein. — אשר הצו וגו': der Aufstand gegen Moses und Aharon war in Wahrheit ein Aufstand gegen Gott, und weil er das war, darum ותפתח וגו'.

V. 10. ויהיו לנס. נס ist ein hochaufgestecktes Zeichen Dem zur Orientirung, der einem bestimmten Ziele in einer bestimmten Richtung zu folgen hat. Dathan und Abiram's Untergang war eine solche hervorragende Gottesthat, allen Denen zur Orientirung, die der Belehrung über die einzuschlagende oder zu vermeidende Lebensrichtung bedürfen.

4. מִבֶּ֛ן עֶשְׂרִ֥ים שָׁנָ֖ה וָמָ֑עְלָה כַּאֲשֶׁ֨ר צִוָּ֤ה יְהוָה֙ אֶת־מֹשֶׁ֣ה וּבְנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל הַיֹּצְאִ֖ים מֵאֶ֥רֶץ מִצְרָֽיִם׃

שני 5. רְאוּבֵ֖ן בְּכ֣וֹר יִשְׂרָאֵ֑ל בְּנֵ֣י רְאוּבֵ֗ן חֲנוֹךְ֙ מִשְׁפַּ֣חַת הַחֲנֹכִ֔י לְפַלּ֕וּא מִשְׁפַּ֖חַת הַפַּלֻּאִֽי׃

4. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, wie Gott Mosche und Jisrael's Söhnen, welche aus dem Lande Mizrajim gezogen waren, geboten hatte.

5. Reuben Jisrael's Erstgeborener: Reuben's Söhne: Chanoch, die Familie des chanochischen Zweiges, von Palu die Familie des paluischen Zweiges;

---

len" war das wesentliche Ziel, sondern das Genanntwerden eines jeden Einzelnen nach seiner Abstammung, seiner Familien- und Stammesangehörigkeit für seine nationale Gesammtbestimmung als יוצא צבא בישראל, war das Wesentliche und gab jedem Einzelnen das bewußtvolle Selbstgefühl seiner Bedeutung für seines Hauses, seiner Familie, seines Stammes Antheil an der Lösung der gemeinsamen nationalen Aufgabe. Was dort mit dem למשפחתם וגו׳ במספר שמות וגו׳ ausführlich gesagt ist, das ist hier in dem Ausdruck וידבר אותם prägnant zusammengefaßt: sie sprachen jeden Einzelnen besonders aus. Es war aber bei der Veranlassung, welche diese Zählung hervorrief, von besonderer Bedeutung dieses Aussprechen eines jeden Einzelnen deutlich zu bezeichnen, da ja eben in diesem „Ausspruche" eines jeden Einzelnen nach seiner Abstammung sich die geschlechtliche Reinheit der Familien documentirte, ein Grund, welcher auch wohl die gerade bei dieser Zählung hervorgehobene Nennung der Familien eines jeden Stammes motiviren dürfte.

Gewiß aber war dies „Aussprechen" der sechsmalhundertausend Individuen nicht das Geschäft zweier Männer, und auch hierbei Moses und Elasar, wie bei der ersten Zählung, von den נשיאים assistirt. Das וידבר heißt also nicht sowohl: sie sprachen aus, als: sie ließen aussprechen, brachten zum Ausspruch. Moses und Elasar waren nur die Anordnenden, und erklärt dies das: לאמר am Schlusse des Verses. Sie ordneten an, daß Jeder vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, ganz nach der Anordnung der ersten Zählung ausgesprochen werden sollte. Eigenthümlich ist die Accentsetzung, die mit dem Ethnach auf מואב dies bedeutsam von על ירדן וגו׳ trennt. Es sind damit eigentlich zwei Sätze gebildet und das וידבר משה וגו׳ zu על ירדן ירחו in Gedanken wiederholt: וידבר וגו׳ אותם בערבות מואב und וידבר וגו׳ אותם על ירדן ירחו. Damit wäre dann der Zählung ein zweifacher Zweck ertheilt: בערבות מואב in Beziehung zu dem in dieser Oertlichkeit vorgegangenen Peor-Ereigniß, wie wir bereits entwickelt, und: על ירדן ירחו mit Hinblick auf die bevorstehende Besitznahme von Palästina. Siehe V. 53.

V. 5. משפחת החנכי. Jeder Stamm theilte sich in mehrere Familienzweige, deren den Familiennamen gebende Ahnen bei den meisten die ersten Söhne des Stammvaters waren, nur daß sich bei Einigen, wie dies ja noch mit Vornamen so häufig geschieht, die Namen etwas anders nuancirt. Bei Einigen wie bei Jehuda, Efrajim und Benjamin bildeten auch die Enkel, bei Menasche selbst die Urenkel noch besonders genannte Familienzweige. Daß, wie רמב״ן bemerkt, die Zahl der Familienzweige nicht von der

דְּבַר פְּעוֹר׃

כו 1. וַיְהִי אַחֲרֵי הַמַּגֵּפָה פ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֵאמֹר׃

2. שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ ׀ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְבֵית אֲבֹתָם כָּל־יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל׃

3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֹתָם בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃

Seuche erschlagen worden.

Kap 26, 1. Es war nach der Seuche: Da sagte Gott zu Mosche und zu Elasar, dem Sohne Aharon's des Priesters:

2. Nehmet die Gesammtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's auf, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts nach dem Hause ihrer Väter, jeden in den Gesammtdienst Hinaustretenden in Jisrael.

3. Da sprach Mosche und der Priester Elasar sie aus in den Oeden Moab's bei dem Jarden von Jericho:

---

suchen abstehen. Die Midjaniter verharren aber noch in dieser, eurer Gottestreue und eurer Sittlichkeit drohenden Feindseligkeit, und diese ihre euch bereits bewiesene Feindseligkeit wird bei ihnen noch durch das besondere Rachegefühl genährt, da ihre Fürstentochter nicht in dem allgemeinen Sterben der Seuche, sondern durch jüdische Menschenhand gefallen ist, und sie „Blutrache“ für ihre „Schwester“ nehmen zu müssen glauben. Der Charakter ראש אמות des Vaters läßt die gefallene Kosbi als ihrer Aller Schwester betrachten.

Kap. 26, 1. ויהי אחרי המגפה. Das Kapitel schließt in der Mitte des Verses nach einem Vordersatz und beginnt mit dem Nachsatz einen neuen Abschnitt, um zu veranschaulichen, wie mit dem Hinsterben der Peor-Verfallenen einem neuen reinen Abschnitte des Volkslebens wieder Raum gegeben war. Mit dem Aussterben der im geschlechtlichen Peor-Dienst Entarteten leuchtete Israel wieder in dem angestammten Adel geschlechtlicher Reinheit wie der moabitische Prophet es vor der Peorverführung geschaut, und wie dafür eine jede Zählung dieses Volkes das sprechendste Dokument bot. Daher nach der מגפה eine neue Volkszählung. Daß da ein jeder Einzelne למשפחתו לבית אביו, wie vor vierzig Jahren nach dem Auszuge aus Mizrajim gezählt werden konnte, das war der Beweis, daß über die Vaterschaft keines Kindes in Israel ein Zweifel obwaltete, das war der Beweis, daß die Peor-Ausschweifung nur eine vereinzelte Ausnahme bildete, daß aber dem über die jüdischen Häuser ausgesprochenen Prophetenworte: יזל מים מדליו וזרעו על מים רבים die volle Wirklichkeit entsprach. (Siehe מדרש אספה im Jalkut z. St.)

V. 3. 4. וידבר וגו' אתם. Nicht ויפקד אתם, sondern וידבר אותם, es wurde, wie dies bei der ersten Zählung K. 1. 2. angeordnet war: למשפחתם לבית אבתם במספר שמות כל זכר לגלגלתם, es wurde ein jeder namentlich als zu dem und dem Hause und der und der Familie gehörig genannt. Nicht das Wissen der Gesammtzahl, das „Zäh-

אֲשֶׁר הֻכָּה אֶת־הַמִּדְיָנִית זִמְרִי בֶּן־
סָלוּא נְשִׂיא בֵית־אָב לַשִּׁמְעֹנִי׃
15. וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמֻּכָּה הַמִּדְיָנִית
כָּזְבִּי בַת־צוּר רֹאשׁ אֻמּוֹת בֵּית־אָב
בְּמִדְיָן הוּא׃ פ
16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
17. צָרוֹר אֶת־הַמִּדְיָנִים וְהִכִּיתֶם
אוֹתָם׃
18. כִּי־צֹרְרִים הֵם לָכֶם בְּנִכְלֵיהֶם
אֲשֶׁר־נִכְּלוּ לָכֶם עַל־דְּבַר פְּעוֹר
וְעַל־דְּבַר כָּזְבִּי בַת־נְשִׂיא מִדְיָן
אֲחֹתָם הַמֻּכָּה בְיוֹם־הַמַּגֵּפָה עַל־

rael-Mannes, der mit der Midjaniterin erschlagen worden, war: Simri, Sohn Salu's, Fürst eines Vaterhauses des Simeonitischen Stammes.

15. Und der Name der erschlagenen midjanitischen Frau: Kosbi, Tochter Zur's; dieser war Völkerhaupt eines Vaterhauses in Midjan.

16. Gott sprach zu Mosche.

17. Die Midjaniten sind zu befeinden und sollt ihr sie schlagen.

18. Denn sie befeinden euch noch mit denselben Ränken, die sie gegen euch in Betreff Peor's geübt, und zugleich wegen der midjanitischen Fürstentochter Kosbi ihrer Schwester, welche am Tage der wegen Peor gewesenen

---

gegen welchen Pineas aufgetreten, erhöht noch die Bedeutung seiner hingebungsvollen That, die, unbeirrt durch die etwaigen nachtheiligen Folgen für das eigene Interesse, nur die Gottessache im Auge hatte. את המדינית: nur אשר הוכה את המדינית, nur im Vollzug des Verbrechens war die Pineasthat eine ihn adelnde Großthat. Wäre sie nach vollzogenem Verbrechen geschehen, sie wäre ein gerichtlich zu bestrafender Mord gewesen. (Siehe Sanhedrin 82, a.). — בית אב ist hier gleichbedeutend mit משפחה, einer der Stammesfamilien, in welchen der Stamm sich abzweigte. (Siehe K. 26, 12.)

V. 15 ושם האשה וגו׳, auch die Rücksicht auf die etwaige Feindschaft, die seine That für die Nation herbeiziehen konnte, durfte Pineas nicht zurückhalten, wo es die Rettung der Lebensseele seiner Nation, deren Treue gegen Gott und sein Gesetz galt. — ראש אמות בית אב, hier ist בית אב einer der Stämme, in welchen die midjanitische Nation sich verzweigte. Er war Oberhaupt eines dieser Stämme, zugleich aber ראש אמות, ein bei den vereinigten Stämmen einflußreiches Haupt.

V. 17 צרור וגו׳, eigentlich zusammendrängen, zusammendrücken, Jemandes Kraft beschränken. Den Midjaniten gebührt צרור, daß ihr ihre Macht brechet, und והכיתם אותם: und es wird euch noch die Aufgabe werden einen Kriegesschlag gegen sie auszuführen (siehe Kap. 31.).

V. 18. כי צררים וגו׳, denn sie bedrohen euch noch mit feindlichem Verderben. So Haman: צורר היהודים (Esther 8, 1.). Sie setzen ihre Verführungskünste, die sie nur mit zu vielem Erfolg bereits geübt, noch gegen euch fort und unterscheiden sich da von den Moabitern, die, nachdem sie einmal das Verderben über euch gebracht, von weiteren Ver-

13. Und ihm und seinen ihm folgenden Nachkommen werde ein Bund ewigen Priesterthums, dafür, daß er das Recht für seinen Gott zur Geltung gebracht, und Sühne über Jisrael's Söhne vollzogen.

14. Der Name des erschlagenen Jis-

13. וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

14. וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמֻּכֶּה

Es ist aber das „ו" in שלום ein ו״ו קטיעא, nach allgemeinster Auffassung ein gebrochenes Waw. Der Pineas-Bund heißt eben der „wiederzusammengefügte" שלים. Wo der Pineas-Eifer von Nöthen ist, da ist eben der Friede „gebrochen." Und der Pineas-Kampf gilt eben der Wiederherstellung des Friedens, er will den שלום wieder שלם machen. Daran knüpft dann (Kiduschin 86, b.) die Halacha den Satz, daß בעל מום שעבד עבודתו פסולה, daß der מום des ministrirenden כהן die עבודה nichtig mache. Es heiße hier von dem in das Priesterthum eintretenden Pineas: הנני נתן לו את בריתי שלום, כשהוא שלם ולא כשהוא חסר הא שלום כתיב א״ר נחמן ו״ו דשלום קטיעה היא, wer die Wiederherstellung des mit Gott gebrochenen Friedens vermitteln will, und das soll symbolisch jede עבודה — der muß selber שלם sein. —

V. 13 והיתה לו וגו׳. Als Pineas erzeugt wurde, war Elasar noch זר, daher trug Pineas bis jetzt nicht den Priestercharakter. Allein wie der Stamm Levi durch sein Auftreten beim Egel sich thatsächlich den Levitenrang errungen, dessen ihn sodann die ausdrückliche Erwählung würdigte, so hatte Pineas durch seine rettende That, wahrhaft „den Weg weisend", wahrhaft als „כהן" sich im Volke bethätigt und in Thathandlung die sühnende Hingebung vollbracht, die symbolisch die עבודה des Priesters im Heiligthum vollbringt. Darum ward er nach solcher That zum Priester erhoben, und bewährte sich der ihm hier für ihn und seine ihm nachfolgenden Nachkommen ertheilte ewige Priesterbund darin, daß alle Hohenpriester aus Pineas' Geschlecht waren, (siehe Chron. I, 5, 39—41.) und auch die Hohenpriester des zweiten Tempels waren nach dem ספרי seine Nachkommen. (Siehe תוספו׳ Joma 9, a.) Pineas war übrigens auch selbst ein sehr langes Leben beschieden. Noch zu den Zeiten des Attentats zu Gibea (Richter 20, 28.) finden wir פינחס בן אלעזר בן אהרן als Hohenpriester bei der Bundeslade Gottes. Ja nach einer Auffassung wäre Pineas identisch mit Elijahu, in dessen Auftreten für Gottes Sache in Jsrael ja ebenfalls der Pineas-Geist waltet, und der ja auch einst kommen wird um durch Heilung des Bruches der Zeiten der Verwirklichung des ברית שלום auf Erden die Bahn zu ebnen, wenn die Zukunft von der Vergangenheit geklüftet ist und in der Gegenwart das junge Geschlecht und das alte Geschlecht einander den Rücken kehren, und es gelten wird durch Wiederbringung des Horebgeistes des göttlichen Gesetzes den Bruch der Zeiten zu heilen. Lautet doch das letzte Wort des Propheten: זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ד׳ הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם (Maleachi 3, 22—24.).

V. 14. ושם איש ישראל, siehe zu V. 8. Die hochgestellte Persönlichkeit des Mannes,

12. Darum sprich es aus: Siehe, Ich gebe ihm meinen Bund: „Friede."

12. לָכֵ֖ן אֱמֹ֑ר הִנְנִ֨י נֹתֵ֥ן ל֛וֹ אֶת־בְּרִיתִ֖י שָׁלֽוֹם׃

---

sem Menschenkreise das Bewußtsein von dem Rechte verschwindet, welches Gott an ihn hat, so ist dieser Kreis Gott, und damit auch sich, seiner eigenen Zukunft verloren. Zumal nun der jüdische Menschenkreis, Israel, dessen ganze menschengeschichtliche Existenz auf dem Worte „לי" beruht, mit welchem Gott Israel „sein" genannt und damit es in allen seinen Gliedern und in allen seinen Beziehungen Sich zu seinem Eigenthum geheiligt hat und in alle Ewigkeit hin dieses Eigenthumsrecht geltend macht. Israel ist entweder „Gottes", oder es hört auf zu sein.

Ein einziger solcher Mann, ein Pinchas, und eine einzige solche Mannesthat im Volke wird zum Retter der Gesammtnation.

V. 12. לכן אמר וגו', nicht אמר לו oder אליו, sondern allgemein: bringe es zu allgemeinem Verständniß und zur Beherzigung Aller: הנני נתן לו את בריתי שלום! Wie 3. B. M. 26, 42. ein ברית: יעקב, ein ברית: יצחק, ein ברית: אברהם heißt, und damit jedes unter den Begriff „יעקב", „יצחק", „אברהם" gefaßte Verhältniß als ein ברית, als eine von absoluter Gottes-Bestimmung getragene Verheißung bezeichnet wird: so heißt hier ein ברית: „שלום", und ist damit „שלום", die Gestaltung der vollendetsten Harmonie aller Weltverhältnisse unter einander und mit Gott, als ein „ברית", als eine von absoluter Gottesbestimmung getragene Verheißung ausgesprochen, deren endliche Realisirung das absolute Augenmerk Gottes, und daher der Welt unabänderlich sicher ist. Siehe 1. B. M. 6, 18. Die Realisirung dieser höchsten Friedensharmonie überantwortet Gott hier gerade derjenigen Gesinnung und demjenigen Thatenwirken, welche eine gedankenlose, ihre pflichtvergessene Unthätigkeit so gerne in den Mantel der „Friedensliebe" hüllende Welt, eben als „Friedensstörer" zu bezeichnen und zu verdammen sich gefällt. „Friede" ist ein hohes Gut, dem Alles, alle eigenen Rechte und Güter, nimmer aber die Rechte Anderer, nimmer aber das Recht des göttlich Guten und Wahren zum Opfer gebracht werden darf. Der wahre Friede der Menschen unter einander beruht auf dem Frieden Aller mit Gott. Wer den Kampf mit dem dem göttlich Guten und Wahren im Kreise der Menschen Feindlichen wagt, der ist mitten im Kampf und durch denselben ein Streiter für den ברית שלום auf Erden. Wer um des vermeintlichen Friedens willen mit Menschen deren wirklichem Zwiespalt mit Gott schweigend das Terrain läßt, dessen Friedensliebe gesellt sich selber zu den Feinden des ברית שלום auf Erden. Nicht die Theilnahmlosigkeit der Massen, selbst nicht die am Eingang zum Heiligthum in Unthätigkeit geweinte Thräne des Schmerzes um den Verrath, die wackere Pineas-That hat das Volk gerettet und ihm den Frieden mit Gott und seinem Gesetze und damit die Basis des eigenen wahrhaftigen Friedens wieder gebracht. So nennt Gott (Maleachi 2, 5.) seinen dem Levitengeist überhaupt übergebenen ברית: das Leben und den Frieden. בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא וייראני ומפני שמי נחת היא. Mein ברית war bei ihm: das Leben und der Friede. Die übergab Ich ihm in der Furcht, da er nur mich fürchtete und zu allererst vor meinem Namen sich selber beugte.

9. וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף׃ פ

10. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

11. פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת־חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת־קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא־כִלִּיתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי׃

9. Es waren aber die in dem Sterben Umgekommenen vier und zwanzig Tausend.

10. Gott sprach zu Mosche:

11. Pinechas, Sohn Elasar's, des Sohnes Aharon's des Priesters, hat meinen Unwillen von Jisrael's Söhnen abgewendet, indem er meine Rechtsforderung in ihrer Mitte zur Geltung gebracht, so daß Ich Jisrael's Söhne nicht durch meine Rechtsforderung vernichtet.

---

von der damit verwandten Wurzel קיב, wovon קֵבָה der Magen, die Bauchhöhle. — ותעצר המגפה und bedurfte es auch nicht weiter der Ausführung der exceptionellen V. 4. angeordneten Intervention der Gerichte. רמב״ן weist auf 5. B. M. 4, 3. hin: כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ד' אלהיך מקרבך, wonach alle die dem Peor-Kult Verfallenen durch Gottes Hand ihren Untergang gefunden.

V. 9. ארבעה ועשרים אלף. Beim Egel fielen nur dreitausend, und wenngleich außerdem auch dort noch Schuldige durch plötzlichen Tod starben, so scheint doch hier die Zahl der Gefallenen bedeutend größer gewesen zu sein. So greift ein Götzenkult ausschweifender Sinnlichkeit unendlich weiter, als bloß metaphysische Götterverirrung.

פינחס

V. 11. פינחס, das „י" ist klein, זעירא, geschrieben. Es ist nicht unmöglich, daß sein ursprünglicher Name פנחס gewesen, seit diesem seinem Hervortreten jedoch seinem Namen das י eingefügt worden, um פי נחס zu lauten, נחס gleichbedeutend mit נח״ן, um damit zu sagen: „mein Mund, der Mund Gottes, hat ihn getrieben," der reine Eifer für Gottes Wort war das Motiv seiner That, בקנאו את קנאתי. קנא siehe 1. B. M. 26, 14. und 2. B. M. 20, 5. Bedeutsam ist בקנאו, der Form nach Piel, ohne Dagesch im Nun, also Kal-artig geschrieben. Während קִנֵּא im Piel, die Aeußerung, die Bethätigung der Rechtsforderung, deren man sich „annimmt", bedeutet, würde קנא im Kal mehr die Gesinnung ausdrücken, die die Sache eines Andern sich aneignet, sie zu „der Seinigen" macht, sie als die Seinige beherzigt, und sagte eben diese Kal-Schreibweise hier, daß Pinchas' That nicht ein bloß äußeres Hervorthun gewesen, sondern tief aus seiner innern Gesinnung entsprungen war, mit welcher er einen Verrath an Gottes Sache als einen Verrath an der eigenen fühlte.

בקנאו וגו' בתוכם ולא כליתי וגו'. Er hat mein Recht in der Mitte der Nation zur Geltung gebracht und damit die ganze Nation von dem Verderben gerettet, in welches sie unabweisbar verfallen wäre, wenn Ich mein Recht hätte zur Geltung bringen müssen. Wenn Gottes Sache keinen Annehmer in einem Menschenkreise hat, und so die-

פְּעוֹר׃

Peor-Baal angeschlossen sind.

6 וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל־אֶחָיו אֶת־הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְהֵמָּה בֹכִים פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

6. Und siehe, da kam ein Mann von Jisrael's Söhnen und führte die Midjaniterin vor Mosche's Augen und die Augen der ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's hin, und diese weinten am Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes.

מפטיר. 7. וַיַּרְא פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֵדָה וַיִּקַּח רֹמַח בְּיָדוֹ׃

7. Pinchas, Sohn Elasars, Sohn Aharons des Priesters, sah es, stand auf aus der Mitte der Gemeinde, nahm einen Speer in die Hand,

8. וַיָּבֹא אַחַר אִישׁ־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֻּבָּה וַיִּדְקֹר אֶת־שְׁנֵיהֶם אֵת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת־הָאִשָּׁה אֶל־קֳבָתָהּ וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

8. ging dem Manne Jisrael's nach in den Alkoven und durchbohrte beide, den Mann Jisrael's und das Weib in den Leib — und das Sterben ward gehemmt von Jisrael's Söhnen.

V. 6. והנה: bevor noch diese Anordnung zum Vollzug kam und während noch die Richter der Nation um Moses versammelt waren. איש מבני ישראל: wir erfahren aus V. 14. daß es ein Stammesfürst war. Er wird hier jedoch nur als „ein Mann aus Jsrael" bezeichnet, wohl nur um uns das Folgende rein nur vom Standpunkt des „jüdischen Mannes" auffassen zu lassen. So gewiß sein Verbrechen durch seinen Charakter als Fürst, der als Muster edler Sittenreinheit voranleuchten sollte, nur um so gravirender erscheinen muß, und so gewiß die Pinchas-That um so größer erscheint, je höher im Range über ihm der Mann stand, an welchem er zum Rächer des Gesetzes wurde, und daher auch V. 14. 15. sehr wohl der Rang des Mannes und des Weibes gemeldet wird: so gewiß beginnt das Verbrecherische des Verbrechens, das hier geübt und gerächt wurde, nicht erst mit dem Fürsten. Es ist der „jüdische Mann", der „איש מבני ישראל", der mit der „מדינית" Gott und sein Gesetz und Jsrael gehöhnt, und damit in flagranti den קנאין, den Eiferern für Gott und sein Gesetz und ישראל verfällt. הבועל את הארמית קנאין פוגעין בו (Sanhedrin 82, a.)

ויקרב: er brachte sie ganz eigentlich hin um sie damit zu höhnen. עדת בני ישראל, und so auch V. 7. מתוך העדה, ist wohl die Versammlung der zu Moses berufenen Richter (Siehe Sanhedrin 82, a.) — והמה בוכים der Anblick hatte sie so schmerzlich überwältigt, daß sie Kraft und Besinnung zur Mannesthat nicht hatten.

V. 7. מתוך העדה: er war wohl mit Einer der um Moses versammelten Richter. — רמח verwandt mit רמה, Pfeil werfen, נושקי רומי קשת (Ps. 18, 9.), רמח: Wurfspieß.

V. 8. קבה von קבב: höhlen (siehe K. 22, 11.) davon קֻבָּה ein kleines Zeltgemach, nach Menachoth 31, b. oben enger als unten, noch in unserm „Alkoven" vorhanden. קֳבָתָהּ

Gott hin, so wird Gottes rege gewordener Zorn von Jisrael sich abwenden.

5 Da sagte Mosche zu Jisrael's Richtern: Richte jeder diejenigen der ihm Ueberwiesenen hin, welche dem

לַיהוָה נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ וְיָשֹׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה מִיִּשְׂרָאֵל׃

5 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל הִרְגוּ אִישׁ אֲנָשָׁיו הַנִּצְמָדִים לְבַעַל

---

ein solches bezeichnete, gegen welches sich gleichsam die Erde empört und dem Verbrecher keine Stätte gewährt, so wird diese Verworfenheit des Verbrechers bei dem Gipfel aller Verworfenheit noch durch תל״ה zwischen Himmel und Erde einen Augenblick veranschaulicht, damit zu sagen, daß den מגדף und עובד ע״ז Himmel und Erde von sich weisen und ihm keine Stätte gewähren. Gerade diesen Begriff drückt aber der Ausdruck הוקע in treffendster Weise aus. יקע erscheint nämlich als das verstärkte יגע. יגע heißt aber ruhelos sein, und ist somit הוקע, das momentane Aufhängen der Verbrecherleiche, der sprechendste Ausdruck für die absolute Stättelosigkeit, welcher das Verbrechen den Verbrecher verfallen sein lassen würde, wenn nicht eben die an ihm vollzogene Strafe ihm Sühne gewährte (Siehe Sanhedrin 47, b.).

והוקע אותם לד׳ נגד השמש; לד׳: damit wird der Forderung Gottes, der nur auf Reinheit des Sittenprincips und des Gottgedankens Jsraels Zukunft basirt, genügt, indem durch Ausscheidung der Verbrecher aus der Reihe irdischer Existenzen und thatsächliche Proclamirung des hohen Grades solcher Verworfenheit die Jdee der Heiligkeit des Princips wieder aufgerichtet ist und „ד׳" Sein Verhältniß zu Jsrael wieder fortwalten lassen kann. נגד השמש: das ganze criminalrechtliche Verfahren der jüdischen Gesetzgebung, תחלת הדין, גמר דין und auch die Strafvollziehung ist ביום, gehört in das helle, aufrechte, freie, socialmenschliche Tagesleben. Es ist nicht Ausfluß eines nächtlich dunklen Rachegeistes. Es ist eine von der ihrer Selbst und ihrer Bestimmung sich bewußten Nation zu vollziehende, dem Gesetze und dem Verbrecher selbst Sühne bringende Handlung der Pflicht, darum לד׳ und נגד השמש. וישב, die Cholemform, statt des gewöhnlichen יָשׁוּב, spricht durchgreifend eine Rückkehr in ein früheres Verhältniß aus, das man nur ungern verlassen. So: ילך וישב לביתו (5. B. M. 20, 5. f.) וישב למקומו (Sam. I, 5, 11.) וישב אל מקומו (das. 29, 4.) וישב העפר על הארץ (Pred. 12, 7.) und sonst.

V. 5. ויאמר וגו׳ אל שופטי ישראל, Siehe V. 4. אנשיו: wie später außer dem höchsten Tribunal von Einundsiebzig jede größere Stadt ihr Criminalgericht von drei und zwanzig hatte, so waren auch während Jsraels Wanderung bestimmte Volksgruppen bestimmten Gerichten überwiesen (Siehe 2. B. M. K. 18, 21.), oder, nach Sanhedrin 35, a. חלק להם בתי דינין, wurde hier ad hoc eine Vertheilung des Volkes unter eine entsprechende Anzahl Gerichte vorgenommen. אנשיו וגו׳ sind daher hier wohl diejenigen unter den einem Jeden als Richter Ueberwiesenen. Es sollte also jedes Gericht aus der ihm als solchem untergeordneten Volkszahl die des Peor-Verbrechens Ueberwiesenen hinrichten. איש ist wohl nicht Einzelrichter, sondern der Gerichtspräses, אב בית דין, mit Zuziehung seines Collegiums.

4. Da sagte Gott zu Mosche: Nimm mit dir alle Häupter des Volkes und hänge sie in Gegenwart der Sonne

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח אֶת־כָּל־רָאשֵׁי הָעָם וְהוֹקַע אוֹתָם

V. 4. ויאמר וגו'. Das Kriminalrecht des göttlichen Gesetzes beruht rein auf dem Anklageproceß. Es hat das jüdische Gericht kein Recht zur Intervention so lange die Anklage fehlt. Zu dieser Anklage ist aber kein öffentlicher Ankläger bestellt, sondern die ganze Nation in allen ihren selbstständigen Männern ist die Staatsanwaltschaft des jüdischen Gesetzes. Je zwei Männer aus dem Volke haben dem Verbrecher im Momente des Verbrechens das Gesetz und die gesetzliche Strafe vorzuhalten, und wenn gleichwohl das Verbrechen verübt worden, den von ihnen gewarnten Verbrecher vor die Richter zu führen und namens des Gesetzes dessen Bestrafung zu fordern, wie das ganze Verhältniß in der trefflichen Arbeit des Dr. Naftali Hirsch (Jeschurun Jahrg. 12. S. 30. ff.) dargelegt ist. Wenn also bei diesem Vorgange nicht Zeugen die Schuldigen vor die Gerichte geführt, so hatten diese als Richter keine gesetzliche Befugniß zur Ausübung ihres Richteramtes. Allein daß eben, bei einem so weit greifenden offenen Abfall vom Gesetze keine Männer aus dem Volke den Verbrechern warnend mit der Autorität des Gesetzes entgegengetreten und nach verübter Unthat die Schuldigen ergriffen und vor ihre gesetzlichen Richter geführt und damit dem Umsichgreifen des Unwesens Einhalt gethan, das eben machte jeden unthätig Zuschauenden zum Mitverbrecher, riß das ganze Volk mit hinein, und darum hieß es: ויחר אף ד בישראל, und darum ertheilte Gott hier an Moses die Befugniß und damit die Verpflichtung zum ausnahmsweisen richterlichen Einschreiten — הוראת שעה — der Gerichte. קח את כל ראשי העם, es sind dies die im folgenden Verse genannten שופטי ישראל. Dieses קח וגו' entspricht ganz dem ויקח משה ואהרן את האנשים וגו' des K. 1, 17., wo bezeichnete Männer von Moses und Aharon zur mitwirkenden Assistenz bei Ausführung einer aufgetragenen Amtshandlung genommen werden. So sollte Moses hier als höchste Gesetzesautorität, als das verkörperte Sanhedrin — משה במקום שבעים וחד קאי (Sanhedrin 16, b.) — alle die ראשי העם, die שרי אלפים u. s. w., die zu Richtern eingesetzt waren (5. B. M. 1, 15. 16.) zu seiner Assistenz nehmen und an allen, die dem פעור gedient, die vom Gesetze dem עובד ע"ז diktirte סקילה-Strafe vollziehen, die für מגדף ועובד ע"ז mit momentaner תליה nach dem Tode verbunden war (Sanhedrin 45, b.) Siehe 3. B. M. S. 504.

והוקע אותם לד'. Daß in einem solchen Momente, wo in sinnlicher Ausschweifung ein großer Theil des Volkes dem Götzenkult verfallen war, das Gotteswort an Moses nur אותם ohne nähere Angabe spricht, dürfte tief bezeichnend sein. Es sind eben die, von denen allein Moses' Sinn in einem solchen Momente erfüllt war, erfüllt sein konnte, die Schuldigen, die sein Volk in einen solchen Abgrund stürzen.

Wir haben bereits 3. B. M. (das.) die Bedeutung der mit der סקילה-Strafe der Verbrechen von מגדף und עובד ע"ז verbundenen תליה על העץ als eine prägnante Hervorhebung des Sinnes dieser Strafe begriffen. Wenn, glaubten wir, schon סקילה an sich, ja eigentlich ein Tödten durch den Erdboden, das damit bestrafte Verbrechen als

Volk an unzüchtig zu den Töchtern Moabs hin abzufallen.

2. Sie luden das Volk ein zu den Opfermählern ihrer Götter, das Volk speiste mit und sie bückten sich ihren Göttern.

3. Da schloß sich Jisrael dem Peor=Baal an und **G o t t e s** Zorn ward rege wider Jisrael.

הָעָם לִזְנוֹת אֶל־בְּנוֹת מוֹאָב׃

2. וַתִּקְרֶאןָ לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶן׃

3. וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל׃

---

seinem Gesetze abfällt. וישב וגו׳. Es hatte sich, wie מ״ר bemerkt, nach den siegreichen Kämpfen mit Sichon und Og beutereich der behaglichen, genießenden Ruhe hingegeben. בשטים nicht בִּשְׁטִּים. Die Gegend heißt הַשִּׁטִּים (Micha 6, 5.). Es war also eine baumreiche, schattige Gegend, nach langer Wanderung im Sonnenbrand der Wüste eine sehr willkommene Rast. — כל מקום שנאמר העם לשון גנאי: ויחל העם, bemerkt hiezu מ״ר, וכל מקום שנאמר ישראל לשון שבח הוא, der Ausdruck העם komme nur bei einem tadelnden Bericht vor, während ישראל der Ausdruck bei einem rühmlichen Bericht sei. So: ויהי העם כמתאוננים (11, 1.) וידבר העם באלקים ובמשה (21, 5.) ויבכו העם בלילה ההוא (14, 1.) עד אנה ינאצוני העם (14, 11.) u. s. w. — לזנות אל וגו׳: sie fingen an von der bisher bewährten sittlichen Pflichttreue abzufallen und sich den Töchtern Moabs hinzugeben. In diesem אֶל liegt schon, daß die Initiative von den בנות מואב ausgegangen. Siehe K. 25, 18. 31, 16. und oben zu K. 24, 14.

V. 2. ותקראנה וגו׳ Die von ihnen Verführten luden sie zu ihren Opfermählern und brachten sie endlich dazu sich ihren Peor=Göttern hinzuwerfen, in deren Kult sinnliche Ausschweifung aufhörte Verbrechen zu sein und einer Göttermacht huldigende Hingebung wurde.

V. 3. ויצמד וגו׳. Es gab verschiedene בעלים, vergötterte Gewalten. So einen בעל צפון, einen Mitternacht=Gott der Wüste (2. B. M. 14, 1.). Demgegenüber einen בעל מעון (32, 38.) einen Gott der Wohnstätten und einen בעל ברית (Richter 8, 33.) des Zusammenhaltens der Menschen. Es gab auch einen בעל זבוב (Kön. II, 1.) einen Fliegengott, wahrscheinlich einen Gott der Fäulniß, vgl. זבובי מות (Pred. 10, 1.), den man in Krankheiten über Leben und Tod interpellirte, und es gab auch einen בעל פעור, einen Gott der Schamlosigkeit, dem durch scheulose Hervorkehrung des Viehischsten gehuldigt wurde. Daher Hosea 9. 10. באו בעל פעור וינזרו לבשת, sie kommen nach Baal Peor und „w e i h t e n s i c h d e r S c h a n d e." — צמד siehe K. 19, 15. Der Peor-Kult ist eine Illustration jenes Darwinismus, der seinen Triumph darin feiert, daß der Mensch zum Thier hinabsteigt, und sich seines göttlichen Adels entkleidet, sich nur als ein höheres „Vieh" begreifen lernt. ויחר אף וגו׳. Damit war aber die allererste Vorbedingung in Israel vernichtet, auf welcher seine Zukunft vor Gott beruht. Es war damit Gottes Zorn wider Israel hervorgerufen, der das Leben der unwürdig Gewordenen mit Vernichtung „trifft" und מגפה bringt. Vgl. K. 17, 11. 12.

23. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Wehe! Wer bleibt leben, seitdem Gott es gründet!

24. Schiffe kommen vom Kitter-Strand und schwächen Aschur und schwächen Eber und auch er — bis er ein Verlorner wird.

25. Darauf erhub sich Bileam, ging und kehrte zu seiner Heimath zurück, und auch Balak ging seines Weges.

Kap. 25, 1. Jisrael hatte sich niedergelassen in Schittim, da fing das

23. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר אוֹי מִי יִחְיֶה מִשֻּׂמוֹ אֵל׃

24. וְצִים מִיַּד כִּתִּים וְעִנּוּ אַשּׁוּר וְעִנּוּ־עֵבֶר וְגַם־הוּא עֲדֵי אֹבֵד׃

25. וַיָּקָם בִּלְעָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ וְגַם־בָּלָק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ׃ פ

כה 1. וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בַּשִּׁטִּים וַיָּחֶל

V. 23. אוי מי יחיה משמו אל: Vor der Gründung Israels durch Gott wird Niemand seine dem eben damit zur Herrschaft gelangen sollenden Principe widerstrebende Selbständigkeit bewahren können. Mit dem gottgeleiteten Eintritt Israels in die Geschichte ist allem dieser Gottesabsicht Entgegenstehenden die Zukunft gekündigt.

V. 24. וצים וגו' Jes. 33, 21. וצי אדיר לא יעברנו, Jecheskel 30, 9. יצאו מלאכים מלפני בצים, ergiebt für צי plur. צים die Bedeutung: Schiff. Anderseits heißt ציה, die Wüste, und ציים Wüstenbewohner. Analogien wie בי (die Bitt-Partikel) von בהה, בעה (siehe 1. B. M. 1, 2.) הי die Klage von ההה in אהה, מי von מה, מהה, פי, Plur. פים (Sam. I. 13, 21.) von פה, פהה, verw. mit פעה, פחה, קי (in קיקלון Habakuk 2, 16.) von קאה, lassen vielleicht als gemeinschaftliche Wurzel von צי, Schiff, und ציה, Wüste: צאה, verwandt mit צעה, שאה, שהה wovon auch שי, annehmen. Grundbedeutung wäre eine lange oder starke Bewegung zu einem Ziele, verwandt damit auch זוע und יזע: Bewegung und Schweiß. שהה chald.: lange verweilen, ohne zum Ziele zu kommen, säumen, שאה: seinen Sinn lange auf Etwas richten, ohne das Erkenntnißziel zu erreichen, daher auch wüst sein. שי Etwas, dessen Ueberbringung lange Zeit erfordert, ein großes Geschenk. צעה: sich mit Nachdruck, mit besonderer Aufmerksamkeit bewegen, einherschreiten. צי ein Schiff, das weite, Ueberwindung von Schwierigkeiten erfordernde Reisen zu machen hat, ein großes Seeschiff. ציה: eine Gegend in welcher man lange wandern und Schwierigkeiten überwinden muß, ehe man zu einem Ziele gelangt: eine Wüste.

מיד כתים. כתים (1. B. M. 10, 4.) waren Nachkommen Javans. Die Ueberlieferung sieht in ihnen die altitalische Bevölkerung griechischer Abkunft, daher איטליא של יון Großgriechenland, und versteht unter כתים die Römer. יד כתים wäre dann die italische Küste am Mittelmeer. עבר nach ח"א die Länder jenseits des Euphrats. Möglich daß עבר alle die 1. B. M. 10, 26—30. genannten Joktaniden als Nachkommen Ebers begreift. יד כתים wie יד הירדן 4. B. M. 13, 29. יד אשדוד Josua 15, 45. Es kann auch מיד כתים: von der Kitter Macht bedeuten. וגם הוא bezieht sich wohl auf יד כתים und wäre dann יד hier männlich gedacht, wie Jechesk. 2, 9. והנה יד וגו' והנה בו וגו'.

Kap. 25, 1. Nicht fremdes Schwerdt, nicht fremder Fluch vermag Israel zu verderben. Nur es selber vermag Unglück über sich herbeizuziehen, indem es von Gott und

Städten.

20. Er sah Amalek und hub seine Spruchrede an und sagte: Erstes der Völker Amalek und sein Ende — bis es ein Verlornes wird.

21. Und er sah den Keniten, und hub seine Spruchrede an und sagte: Laß deinen Sitz urfest bleiben und baue in den Fels dein Nest,

22. denn wenn Kajin zur Zerstörung wird, wohin würde Aschur dich dann führen!

מֵעִיר׃

20. וַיַּרְא֙ אֶת־עֲמָלֵ֔ק וַיִּשָּׂ֥א מְשָׁל֖וֹ וַיֹּאמַ֑ר רֵאשִׁ֤ית גּוֹיִם֙ עֲמָלֵ֔ק וְאַחֲרִית֖וֹ עֲדֵ֥י אֹבֵֽד׃

21. וַיַּרְא֙ אֶת־הַקֵּינִ֔י וַיִּשָּׂ֥א מְשָׁל֖וֹ וַיֹּאמַ֑ר אֵיתָן֙ מֽוֹשָׁבֶ֔ךָ וְשִׂ֥ים בַּסֶּ֖לַע קִנֶּֽךָ׃

22. כִּ֥י אִם־יִהְיֶ֖ה לְבָ֣עֵֽר קָ֑יִן עַד־מָ֖ה אַשּׁ֥וּר תִּשְׁבֶּֽךָּ׃

---

die mit der endlichen Huldigung des Scepter führenden Sterns aus Jaakob zum Abschluß kommen soll. So steht auch Jesaias 32, 14. 19. עיר als Repräsentant einseitiger Culturvergötterung überhaupt, und das gottschauende Lied jener Zeit lautet Jesaias 26, 1.: עיר עז לנו ישועה ישית חומת וחל, unser ist eine unüberwindliche Stadt, denn Gotteshilfe setzt er statt Mauer und Wall!

V. 20. ראשית גוים, das erste im Range; denn der Zeit nach war Moab älter. Es war auch das Erste der Völker, das, völlig unprovocirt, den Kampf mit Israel begonnen, ואחריתו und sein Ende lautet: עדי אבד, es verfolgt seine Bahn so lange bis es אבד, ein völlig Verlorenes wird. Selbst sein Andenken schwindet aus dem Bewußtsein der Menschen.

V. 21. 22. וירא את הקיני וגו׳ Richter 4, 11. wird berichtet, daß ein von seinem Stammvolk Kajin losgelöster Zweig, נפרד מקין, sich in Israels Mitte niedergelassen hatte, und wegen dieser Abstammung קיני genannt wurde. Es war dies der Zweig, zu welchem Moses' Schwiegervater gehörte, unter dessen Vorgang sich dieser Anschluß an Israel vollzog. Siehe oben zu K. 10, 29. Bileam mahnt ihn, diesen Anschluß an Israel und diese Niederlassung in dessen Mitte nicht zu verlassen. Er möge seine Niederlassung urfest und unveränderlich sein lassen, möge in diesen Fels hinein, den er einmal erwählt, sein Nest bauen und nicht wieder zu seinem Urstamm Kajin zurückkehren. Denn Kajin wird von Aschur vernichtet und in die Gefangenschaft fortgeführt werden. Kehrte er daher zu Kajin zurück, so verfiele er auch diesem Geschicke, und wohin würde er da in der Gefangenschaft verführt werden?! Diesem Geschicke entgeht er, wenn er in Israel bleibt. Scheint er doch, wie bereits zu Kap. 10, 29. bemerkt, selbst der über Israel kommenden assyrischen Macht nicht erlegen und ihm die Freiheit und Selbstständigkeit erhalten geblieben sein. In Israel hat sich daher in Wahrheit sein מושב als איתן bewährt.

תשבך, Aschur steht hier femin. Wohl in Hinblick auf das sofort auch über Aschur zum Ausspruch kommende Verhängniß.

mauert alle Söhne Seth's.

18. Und Edom geht an einen Herrn über, an einen Herrn über Seir, seine Feinde, und Jisrael wächst an Macht.

19. Er herrscht von Jaakob aus, und das läßt das Letzte verloren gehen aus den

וְקַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת׃

18. וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל׃

19. וְיֵרְדְּ מִיַּעֲקֹב וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד

ומחץ פאתי וגו׳ וקרקר וגו׳. Die Bedeutung von פאתי ist zweifelhaft. Der Form nach kann es nicht stat. constr. plur. von פאה sein. Man müßte sich denn einen dual. פָּאתַיִם denken, von welchem פְּאַתֵי der stat. constr. wäre. Allein die Bedeutung dieser Dualform bliebe unklar. Wir haben geglaubt es als gleichbedeutend mit פות, wie ראם von רום, das ja auch in וראמה (Secharja 14, 4.) und in ראמות (Job 28, 18.) das quiescirende ו in א übergehen läßt, somit wie הפותות לדלתות (Kön. I, 7, 50.) Thür-Angel, als Repräsentant für Thüre, verstehen zu dürfen. Es stünde dieses dann in Einem Begriffskreise mit dem folgenden וקרקר וגו׳. קרקר erscheint nemlich als Verdoppelungs-Pielform von קִיר, Mauer, und heißt: entmauern. So מקרקר קיר (Jes. 22, 5.). בני שת sind die Nachkommen Seths. Es umfaßt diese Bezeichnung die ganze nachfluthliche Welt, als Nachkommen Noa's, des letzten sethischen Sprößlings. Der Sinn wäre: dieser von Jaakob-Jsrael ausgehende, Scepter führende Stern wird Moabs Thore schlagen, und alle Völker entmauern, d. h. vor der Macht seiner den Völkern den einzigen Weg zum Heile weisenden Lehre wird Moab keine Angeln mehr haben für Abschließungs-Thore: es wird sein Jsolirungshochmuth aufhören, und werden alle Menschen „mauerlos" werden: materieller Machtaufbau wird keinen Schutz mehr gewähren und wird nicht mehr als das Schützende verehrt werden.

V. 18. והיה אדום ירשה. יְרֵשָׁה: Etwas was in den Besitz eines Andern übergeht. Indem hier Edom neben שעיר genannt, und von beiden dasselbe prädicirt wird, so ist wohl unter אדום die edomitische Macht und unter שעיר deren ursprüngliches Stamm-Land Seir zu verstehen. Jene reicht weiter als dieses. Die edomitische Macht, bis dahin die höchste nationale Macht, die keinen Herrn über sich hatte, wird ירשה: erhält einen Herrn, wird herrn-eigen, und damit wechselt ihr Stammland Seir den Herrn, erhält einen andern, und Beides weil sie beide איביו, die Urfeinde Jaakob-Jsraels sind. Und während so Seir-Edom die Selbständigkeit verliert, erstarkt Jsrael zur einflußreichsten Macht. עשה חיל heißt sowohl das Schaffen, das Ansammeln von Kräften wie הנתן לך כח לעשות חיל (5. B. M. 8, 19.), als auch das Ausüben solcher Kräfte, wie ימין ד׳ עשה חיל (Ps. 18, 15.). חיל: siehe 2. B. M. 18, 21.

V. 19. וירד מיעקב. Indem aber so gerade aus dem machtlosen „Jaakob" der Scepter-Stern ausgeht, vor dessen geistiger Hoheit alle materielle Macht und selbst das edomitische Scepter sich beugt, geht damit der letzte Rest einseitiger „Culturvergötterung" verloren, והאביד שריד מעיר. Indem nemlich hier עיר ganz absolut steht, dürfte damit die Städtecultur bezeichnet sein, mit deren einseitiger, sich selbst genügender Entfaltung ja eben die menschenvergötternde Geschichtsentwicklung (1. B. M. 4, 17.; 11, 4.) beginnt,

הַזֶּה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

15. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן׃

16. נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם׃

17. אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב

wird, das wird erst am Ende der Tage sein.

15. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam den Beor seinen Sohn nennt, und es spricht der Mann geöffneten Auges,

16. spricht hörend Gottes Rede, und erkennend des Höchsten Sinnen. Was שדי schauen läßt, schaut er, hingefallen und doch Aug' enthüllt.

17. Ich sehe es, aber nicht jetzt, ich schaue es und nicht nahe: Es hat ein Stern von Jaakob seinen Weg angetreten und ein Scepter sich erhoben von Jisrael, der schlägt die Angeln Moab's und ent=

Volke nichts zu fürchten, vielmehr weiß ich eben nach der uns gewordenen Offenbarung einen Rath, wie du es versuchen kannst, diesem dir verhaßten Volke empfindlich wehe zu thun. Wir haben es soeben gehört, אלהיהם של אלו שונא זמה הוא, wie es Sanhedrin 106, a. heißt, der Gott dieses Volkes ist ein Feind jeder Unzucht, er ist der gerade Gegensatz zum Peor. Gelingt es dir sie zur sinnlichen Ausschweifung zu verlocken, so führst du ihren Fall herbei, und den Versuch kannst du durch Töchter deines Volkes veranstalten. Siehe folgendes Kapitel.

V. 15. 16. וישא וגו'. Siehe V. 3. 4. Er spricht hier noch ידע דעת עליון von sich aus, weil, wie Ramban im Commentar erläutert, er hier Ereignisse der allerfernsten Zeit offenbart, die in der Gegenwart nur noch bloße Gedanken des Höchsten sind.

V. 17. אראנו וגו': ich sehe es so klar, als ob es gegenwärtig wäre, obgleich es nicht jetzt vorgeht, vielmehr schaue ich in ferne Zeiten, von deren Ereignissen noch nichts nahe ist. Damit beschwichtigt er Balaks Befürchtung, als ob Israels wachsende Größe ihm und seinem Volke in nächster Gegenwart gefährlich werden könnte. Es schließt sich dies unmittelbar seiner letzten Aeußerung V. 14. an: אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים.

דרך כוכב וגו'. Sterne gehen in angewiesenen Bahnen, הכבבים ממסלותם (Richter 5, 20.). Sterne sind Wegweiser aus der Höhe für die Menschen auf Erden. ומצדיקי הרבים ככבבים (Samuel 12, 3.) Ein solcher der Menschheit ihren Weg weisender Stern wird aus dem bis dahin seiner Schwäche willen gering geachteten Jaakob seine gottgewiesene Bahn antreten, וקם שבט מישראל und dieser „Stern" wird zugleich ein „Scepter", er wird mit dem gebietenden Einfluß bekleidet sein. Aus Israel, dem die „Gottesherrschaft bekundenden und verbreitenden" Volke, wird es zugleich als Scepter hervorgehen. Eben indem aus יעקב, שבט' hervorgeht, wird es ja ישראל'. Bileam steht aber im Geiste in der Gegenwart des Vollzugs dieses Ereignisses, daher: דרך, nicht: ידרוך. —

בֵּרַכְתָּ בָרֵךְ זֶה שָׁלֹשׁ פְּעָמִים׃

11. וְעַתָּה בְּרַח־לְךָ אֶל־מְקוֹמֶךָ אָמַרְתִּי כַּבֵּד אֲכַבֶּדְךָ וְהִנֵּה מְנָעֲךָ יְהוָה מִכָּבוֹד׃

12. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק הֲלֹא גַּם אֶל־מַלְאָכֶיךָ אֲשֶׁר־שָׁלַחְתָּ אֵלַי דִּבַּרְתִּי לֵאמֹר׃

13. אִם־יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת־פִּי יְהוָה לַעֲשׂוֹת טוֹבָה אוֹ רָעָה מִלִּבִּי אֲשֶׁר־יְדַבֵּר יְהוָה אֹתוֹ אֲדַבֵּר׃

שביעי. 14. וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי לְכָה אִיעָצְךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם

habe ich dich gerufen, und nun hast du sie gar gesegnet schon dreimal!

11. Nun flüchte dich zu deiner Heimath hin! Ich habe gedacht ich werde dir große Ehre erweisen, siehe aber Gott hat dich der Ehre entzogen.

12. Da sagte Bileam zu Balak: Habe ich es nicht auch zu deinen Boten, die du zu mir gesandt hast, ausgesprochen:

13. Wenn Balak mir sein Haus voll Silber und Gold geben würde, könnte ich doch nicht über Gottes Wort hinausgehen, etwas Gutes oder Böses aus meinem Sinne zu thun, was Gott sprechen wird, das werde ich sprechen müssen.

14. Nun, ich gehe zu meinem Volke. Komm, ich will dir einen Rath geben. Was dieses Volk deinem Volke thun

---

wartung entsprechen! und ist somit Ausdruck des Erstaunens, eventuell des Entsetzens. Davon heißt dann ספק oder שפק überhaupt: Etwas in eine hohle zum Empfangen gestreckte Hand legen, d. h. einem Verlangen genügen, ein Verlangen befriedigen. Die hohle Hand, statt sie auszustrecken, niederstrecken und an die eigene Hüfte oder Schenkel schlagen, drückt die Hoffnungslosigkeit aus: wir haben nichts mehr zu hoffen, zu erwerben. Endlich scheint ספק, das Schlagen einer Hand in die andere auch die völlige Gleichheit zweier Verhältnisse auszudrücken, so daß sie sich gegenseitig aufheben und nach keiner Seite einen Ausschlag zulassen, und daraus die Bedeutung: Zweifel hervorzugehen.

V. 14. לכה איעצך. K. 31, 16. heißt es von den Midjanitinnen: הן הנה היו לבני ישרא׳ בדבר בלעם למסר מעל בה׳ על דבר פעור, daß sie sich auf Bileams Anleitung den Söhnen Israels ergeben hatten, um sie zum Verrath an Gott im Peor-Kult zu veranlassen, ein Ereigniß, das hier sofort nach Bileams Fortgang, K. 25. erzählt wird. Man bezieht daher gewiß mit Recht hierauf das איעצך, womit Bileam ihm den Rath ertheilte, der Israels Jugend zum Falle bringen sollte. Hatte doch eben in seiner letzten Spruch-Rede Bileam erklärt, daß gerade in der Peor-Seite, in welcher Balak den letzten Versuch machte eine schwache Seite an Israel zu erkunden, dieses Volkes Stärke liege, ja, daß diese geschlechtliche Reinheit die Grundbedingung ihres nahen Verhältnisses zu Gott bilde. Was lag näher, als daß er ihm nun sagte: dein Volk wird einst von diesem Volke zu leiden haben, aber dies liegt noch in weiter Ferne. Für jetzt hast du von diesem

יְגָרֵם וְחִצָּיו יִמְחָץ׃
9. כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר׃
10. וַיִּחַר־אַף בָּלָק אֶל־בִּלְעָם וַיִּסְפֹּק אֶת־כַּפָּיו וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם לָקֹב אֹיְבַי קְרָאתִיךָ וְהִנֵּה

entmarkt deren Gebein, und als Seine Pfeile verwundet es.

9. Kniet es dann, ruht es wie ein Löwe und wie ein Leopard — wer stört es auf! — Die dich segnen sind das Gesegnete, und die dir fluchen, das Fluchbeladene selbst.

10. Da ward Balaks Zorn gegen Bileam rege, und er schlug seine Hände zusammen. Und Balak sagte zu Bileam: Meine Feinde zu verwünschen

---

Gottes Hand in seinem Kampf gegen צריו, gegen die Feinde der Herrschaft seines Sittengesetzes auf Erden, und eben nur als Gottes Pfeil hat Israel die Völker besiegende Macht.

V. 9. כרע שכב וגו׳, und wenn es die Völker besiegt hat, und seine friedliche Stellung in ihrer Mitte genommen hat, dann ruht es so Achtung gebietend, daß Keiner es anzugreifen wagt.

מברכיך ברוך וגו. Er blickt noch einmal auf Israel hin und spricht das große Wort: מברכיך וגו׳, das größte das einst Gott über Abraham bei seiner ersten Erwählung (1. B. M. 12, 3.) ausgesprochen, und Jizchak in seinem Segen (das. 27, 29.) wiederholt hatte. Hier wie in der zuletzt citirten Stelle steht מברכיך und אורריך im Plural, das Prädicat ברוך und ארור im Singular. Es dürfte daher so zu fassen sein: alle diejenigen, die dich segnen, d. h. die dein Princip achten und durch Anschluß fördern, die sind das Gesegnete, d. h. sie sind dasjenige, das von Gott Segen und Gedeihen zu erwarten hat, sie sind dasjenige, dem überhaupt unter Gottes Waltung eine Zukunft winkt. Diejenigen aber, die dir fluchen, d. h. die dem durch dich im Menschenkreise zum Bewußtsein kommenden Principe feind sind und ihm in dir den Untergang wünschen, ארור, die sind eben dasjenige, das selber den Fluch in sich trägt, dem überhaupt Gott den Untergang bestimmt hat, das keine Zukunft hat auf Gottes Erden.

V. 10. ויספק את כפיו. ספק und שפק kommt wie hier in der Bedeutung: die Hände zusammenschlagen als Ausdruck des Erstaunens und des Entsetzens vor. Auch als Schlagen auf die Hüfte ספקתי על ירך (Jirmija 31, 19.) als Ausdruck des Schmerzes. Zugleich bedeutet es aber auch: genügen, befriedigen, אם ישפק עפר שמרון (Kön. I, 20, 10.) u. s. w. und ist auch, insbesondere in der Mischna und im Talmud der gewöhnliche Ausdruck für Zweifel. Es scheint das Händezusammenschlagen die Grundbedeutung zu sein. Eine die innere Fläche כף nach oben vorstreckende Hand, drückt das Bedürfniß des „Empfangens" aus, ist daher ebenso Ausdruck des Verlangens nach einer materiellen als nach einer intellectuellen Gabe, des Aufschlusses über Etwas, der Antwort. Ein Schlag mit der hohlen Hand in diese verlangende hohle Hand einem Ereigniß, einer Aeußerung gegenüber sagt: also das soll meinem Verlangen, meiner Frage, meiner Er-

מַלְכֻתוֹ׃ 8 אֵל מוֹצִיאוֹ מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ יֹאכַל גּוֹיִם צָרָיו וְעַצְמֹתֵיהֶם

Reich.

8. Der Gott, der es aus Mizrajim geführt, der ist ihm wie Reems aufsteigende Macht. Es verzehrt Völker, weil sie Seine Feinde sind, und

---

Menschensaat als das Gott Eigenste und Heiligste achtet und jeden Menschensproß nur von Gott nach seiner Weisung, an den Quell Seiner Lehre und Seines Gesetzes, zu Seiner Verherrlichung, zu der Verwirklichung Seines Willens auf Erden gesäet und gepflanzt sein läßt, wie dies eben schon der Anblick der nach Häusern, Familien und Stämmen um das gemeinsame Gottesheiligthum Seines Gesetzes gelagerten Zelte und Wohnungen Jaakob-Jsraels — das ישראל שכן לשבטיו — dem Beschauer ausspricht. Und gerade in diesem Sittlichen des privatesten Geschlechts- und Familienlebens liegt Jsraels Siegeskraft und Unüberwindlichkeit nach Außen. Weil יזל מים מדליו, weil Gottes Lebensordnungen die Gefäße sind, denen der Strom entfließt, an dessen Ufern der jüdische Menschengarten blüht, weil זרעו, weil jeder reine jüdische Menschensproß ein Erzeugniß dem göttlichen Gesetze untergeordneter Sinnlichkeit ist, darum steigt höher als Agag sein König, darum erhebt sich sein Reich, denn es ist eben der Sieg des göttlichen Sittengesetzes, die Hoheit des Gottesreichs auf Erden, die in jedem Siege Jsraels siegt und mit der Ausdehnung seines Reiches Herrschaft auf Erden gewinnt.

V. 8. אל מוציאו וגו׳. Oben 23, 22.: מוציאם. Allein eben diese keusche Sittlichkeit der Geschlechter, dieses Freisein von גילוי עריות und jeder Peor-Unsittlichkeit, war schon in Mizrajim der gemeinsame Erbadel der Söhne und Töchter Jsraels, und diese Gemeinsamkeit des sittlichen Geschlechtscharakters bildete schon damals ein starkes Band der „Einheit" als noch äußerlich jede andere Bedingung einer Volksvereinigung fehlte. Der Gott, der um dieses ihres sittlichen Grundcharakters willen sie erlöste, der ist es auch, der ihnen diesen mächtigen Aufschwung ferner verleiht, weil eben durch sie sein Sittengesetz wieder eine Stätte im Kreise der Menschen gewinnt. Sie besiegen Völker, oder vielmehr Gott läßt Völker vor ihnen schwinden, weil diese Völker צריו sind, weil sie Feinde seines Sittengesetzes sind und ihm den Boden auf Erden streitig machen. Wird doch wiederholt (3. B. M. K. 18.) in dem עריות-Kapitel darauf hingewiesen, daß die kanaanitische Bevölkerung eben um ihrer sittlichen Ausschweifungen willen dem göttlichen Verhängniß erlagen!

ועצמתיהם יגרם. Wir haben zu 1. B. M. 19, 14. bemerkt, wie גרם die Knochen nicht als das Feste, Starke, wie עצם, sondern als Glied und Gelenk bedeutet. גֵּרֵם im Piel dürfte daher das Aufhören, Trennen der Gelenke, oder ihnen die Gelenkkraft nehmen bedeuten. עצמתיהם יגרם hieße daher: alle ihre Stärke nützt ihnen Jsrael gegenüber nichts, vor Jsrael verlieren sie ihre Gelenkkraft, „es macht, daß ihnen ihre עצמות nicht mehr als גרמים, als Mittel der Weiterbewegung dienen."

וחציו ימחץ: und als Gottes Pfeile verwundet Jsrael, d. h. Jsrael ist die Waffe in

gut, deine Wohnungen, Jisrael!

6. Wie Bäche sind sie geneiget, wie Gärten an dem Strom; wie Aholsbäume die Gott gepflanzt, wie Cedern an Gewässer!

7. Das Wasser fließt aus Seinen Eimern, und Seine Saat ist's an reicher Fluth — Darum wird höher als Agag sein König, und erhebet sich sein

מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל׃

6. כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְהוָה כַּאֲרָזִים עֲלֵי־מָיִם׃

7. יִזַּל־מַיִם מִדָּלְיָו וְזַרְעוֹ בְּמַיִם רַבִּים וְיָרֹם מֵאֲגַג מַלְכּוֹ וְתִנַּשֵּׂא

---

vor sich sah, die אהלי יעקב, die משכנות ישראל, die es ermöglichen, daß jedes Kind seinen Vater kennt, und nach der Vaterschaft sich Häuser und Familien und Stämme gruppiren — משפחת האב קרויה משפחה — das ist der Maaßstab für die Sittlichkeit der Geschlechter.

מה טבו, wie „gut", nicht: wie „schön", wie gut, wie sehr dem Sittenideal und der wahren Wohlfahrt eines Volkes entsprechend sind deine „Häuser", sie mögen flüchtige Wanderzelte „Jaakobs" sein, oder stolze, festere Wohnungen „Israels!" (משכנות Vgl. משכנותם לדור ודור Ps. 48, 12. וישב עמי בנוי שלום ובמשכנות מבטחים Jes. 32, 18.) Israels Familienstätten sind נחלים und גנות, sie sind Segen bringende „Bäche" und selbst gesegnete „Gärten". Jedes Haus und jeder Familienzweig führt Bach gleich den Segen leiblicher, geistiger und sittlicher Wohlfahrt auf jedes kommende Geschlecht hinab, und ist selbst in jeder seiner Gegenwart ein leiblich, geistig und sittlich gesegneter Menschengarten. Sie sind in ihrer Gesondertheit in besonderer Eigenthümlichkeit ihren Lauf nehmende Bäche, die aber alle wieder Einem Strom ihre Errungenschaften zuführen, und sie sind gleichzeitig Gärten, die ihren Blüthe- und Frucht-Segen Einem gemeinsamen Strome verdanken. Sie sind zu gleicher Zeit אהלים und ארזים, vereinigen die ätherische Aloe-Würze mit der festen Cedernstärke, das Wohlthuende edler und adelnder Geistigkeit mit der Ausdauer und Kraft. — מר אהלים וקנמון wie אהלים (Prov. 7, 17.) מר ואהלות עם כל ראשי בשמים (Hohel. 4, 14.). Das ätherisch Geistige der אהלים und insbesondere die dadurch vergegenwärtigte geistige Begabung der Israels-Geschlechter ist eine unmittelbare Gottesspende, bedingt durch die Pflanzung nach Gottes Willen, daher: אהלים נטע ד׳, und das Wasser, der Leben und Kraft bringende Quell, an welchem diese Menschen-Cedern wachsen,

V. 7. יזל מים מדליו, das Wasser fließt aus Gottes Eimern, und Seine Saat ist jeder Menschenkeim, der an diesen Strömen göttlicher Belebungsquelle wird gesäet — das ganze Geheimniß, das den Zelten und Wohnungen Jaakob-Israels den Charakter des „Guten" verleiht und das ganze in ihnen sich entwickelnde Leben zu einer solchen „segnenden und gesegneten" Menschheit-Pflanzung gestaltet, liegt gerade in dem Sittlichen, in der durchgreifenden Heiligung und Heiligkeit des geschlechtlichen Familienlebens, das, geweiht und gefeiet gegen jeden Anflug sinnlicher Peor-Gemeinheit, die Kraft der

2. וַיִּשָּׂא בִלְעָם אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים׃
3. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן׃
4. נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל אֲשֶׁר מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם׃
5. מַה־טֹּבוּ אֹהָלֶיךָ יַעֲקֹב

2. Als da nun Bileam seine Augen erhob, und Jisrael lagernd nach seinen Stämmen sah, da ward Gottes Geist auf ihn,

3. und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam, den Beor seinen Sohn nennt, spricht der Mann geöffneten Auges.

4. Spricht, hörend Gottes Reden, der, was שדי schauen läßt, schaut, hingefallen und doch Aug' enthüllt:

5. Was sind deine Zelte, Jaakob,

Entschlüsse herbeiführen zu können. Was sein Mund V. 9. 20. des vorigen Kapitels gesprochen, das war jetzt Wahrheit in seinem Herzen. Darum schaute er einfach von dem ihm durch Balak angewiesenen Standpunkt hinaus in die Wüste und wartete, ob Gott sich ferner seiner als Organ bedienen wollte.

V. 2. וישא וגו'. Als er aber seine Augen aufhub und Israel „לשבטיו“ in seinen nach Häusern und Familien gegliederten Stämmen gelagert sah, da sah er in diesem Anblick bereits die Antwort auf Balaks Frage gegeben vor sich, und „es kam auf ihn Geist Gottes“ — er war nicht wie die ersten beiden Male widerwilliges Organ der ihm in den Mund gelegten Worte Gottes; was er fortan spricht, spricht er im reinen Geist der Prophetie.

V. 3. 4. וישא וגו'. Dieser "רוח אלק" scheint ihm selber ein neuer gewesen zu sein, darum ist er, wie keiner der Propheten Israels, zu allererst von sich voll und kann über die Beschreibung seines neuen Zustandes und seiner gehobenen geistigen Persönlichkeit nicht zu seinem eigentlichen Worte kommen. — נאם (Siehe 1. B. M. S. 120). — בנו בעור Vgl. K. 23, 18. Sanhedrin 105, a. wird der Ausdruck im entgegengesetzten Verhältniß, als wir geglaubt, gefaßt: אביו בנו הוא לו בנביאות, Bileam, dessen Vater Beor sich als Sohn zu ihm verhält, der als Prophet den Vater überflügelt.

שתם. שתם kommt nur noch in der Mischna (Aboda Sara 109, a.) als Gegentheil von סתם vor: כדי שישתום ויסתום ויגוב, wo es das Oeffnen eines Spundes bedeutet. שתם העין: er fühlt sich jetzt erst geöffneten Auges. מחזה שדי: das was der über der Weltordnung Stehende, Maaß und Ziel, Gesetz und Ordnung Setzende von dieser Seiner Weltordnung den Sterblichen sehen lassen will. (Siehe 1. B. M. S. 277.) — נפל: der über ihn gekommene רוח אלקים hat ihn überwältigt, aber er ist dabei גלוי עינים, sein Geist ist hell und wach.

V. 5. 6. מה טובו וגו' Wie siehst du das Volk מראש פעור, war die Balaksfrage, wie steht es zur Keuschheit, zur Sittlichkeit der Geschlechter? Das Lager „לשבטיו“, das er

הַפְּעוֹר הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן׃
29. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק בְּנֵה־לִי בָזֶה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וְהָכֵן לִי בָּזֶה שִׁבְעָה פָרִים וְשִׁבְעָה אֵילִם׃
30. וַיַּעַשׂ בָּלָק כַּאֲשֶׁר אָמַר בִּלְעָם וַיַּעַל פַּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃
כד 1. וַיַּרְא בִּלְעָם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְבָרֵךְ אֶת־יִשְׂרָאֵל וְלֹא־הָלַךְ כְּפַעַם־בְּפַעַם לִקְרַאת נְחָשִׁים וַיָּשֶׁת אֶל־הַמִּדְבָּר פָּנָיו׃

Spitze, die auf die Oede hinausschaut.

29. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

30. Balak that also wie Bileam gesagt hatte und brachte einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

Kap. 24, 1. Bileam aber sah nun ein, daß in Gottes Augen es nur gut sei Jisrael zu segnen, darum ging er nicht wie wiederholt bisher Ahnungen entgegen, sondern richtete sein Angesicht der Wüste zu.

Nachdem Balak daher von במות הבעל und שדה צופים vergebens nach einer schwachen Seite des ihm verhaßten Volkes hatte ausblicken lassen, sprach er: לכה נא וגו׳ (— Vgl. V. 13. לך נא וגו׳ —) ich möchte doch noch Einen Versuch machen, komme doch und lasse dich noch nach einem andern Standpunkt hinführen, es kann doch noch immer sein, daß von dort aus es vielleicht Gott selbst gestatten dürfte Verwünschung über es aussprechen zu lassen, — und er führte ihn zu der auf die Oede hinausschauenden Spitze „vergötterter Schamlosigkeit", das ist ja „Peor",ein Kult, der die thierischste Seite der menschlichen Leiblichkeit den Göttern zuwendet, und zum Menschen spricht: was träumst du von Keuschheit und höherem sittlichen Beruf, dein eigner Leib sagt dir, du seiest nicht besser und seiest zu nichts Höherem berufen, als das Vieh — — und hast dich dessen vor den Göttern nicht zu schämen! und sprach damit die Frage aus: Wie steht das Volk zur Keuschheit und zur geschlechtlichen Sittenheiligkeit, in welcher zuletzt die nationale Kraft und Blüthe aller Nationen wurzelt.

Nicht mit Unrecht spricht das Wort der Weisen in מ״ר: בלק היה בעל קסמים ובעל נח״ש יותר מבלעם שהיה נמשך אחריו כסומא למה הדבר דומה לאחד שי״ש בידו סכין ואינו מכי״ר את הפרקים וחבי״רו מכי״ר את הפרקים ואין בידו סכין כך הי׳ שניהם דומין וכו׳. Balak war noch mehr als Bileam eingeweiht in die Zauber- und Ahnungskünste; dieser ließ sich von ihm wie ein Blinder zur rechten Stelle führen. Sie gleichen Zweien, die eine Operation ausführen wollen, von denen der Eine das Messer hat, aber der zu treffenden Gelenkstelle nicht kundig ist, der Andere, der Kundige, aber das Messer nicht hat. So ließ sich Bileam von Balak die Stelle zeigen, wohin er die Schneide seines Wortes zu richten hatte.

Kap. 24, 1. וירא. Erst jetzt war der Nebel vollends von Bileams Sinn geschwunden, er glaubte nicht mehr durch seine Magie einen umstimmenden Einfluß auf Gottes

24. Siehe, als Volksverein steht wie ein Leopard es auf und erhebt sich wie ein Löwe, der sich nicht niederlegt bis er Fang verzehrt und Erschlagener Blut getrunken.

25. Da sagte Balak zu Bileam: Verwünschen sollst du es nicht, so solltest du es doch auch nicht segnen!

26. Bileam entgegnete aber und sagte zu Balak: Habe ich zu dir nicht gesprochen und gesagt: Alles was Gott sprechen wird, das muß ich thun?

27. Da sagte Balak zu Bileam: Komme doch, ich will dich noch zu einem andern Orte hinführen, vielleicht wird es in Gottes Augen recht sein, daß du es mir von dort verwünschest.

28. Balak führte Bileam zur Peors-

24. הֶן־עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי
יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד־יֹאכַל טֶרֶף
וְדַם־חֲלָלִים יִשְׁתֶּה׃
25. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם גַּם־
קֹב לֹא תִקֳּבֶנּוּ גַּם־בָּרֵךְ לֹא
תְבָרֲכֶנּוּ׃
26. וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל־בָּלָק
הֲלֹא דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כֹּל אֲשֶׁר־
יְדַבֵּר יְהוָה אֹתוֹ אֶעֱשֶׂה׃
ששי (שביעי). 27. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־
בִּלְעָם לְכָה־נָּא אֶקָּחֲךָ אֶל־מָקוֹם
אַחֵר אוּלַי יִישַׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים
וְקַבֹּתוֹ לִי מִשָּׁם׃
28. וַיִּקַּח בָּלָק אֶת־בִּלְעָם רֹאשׁ

V. 24. הן עם וגו', Jaakob-Jsrael bedarf unserer צופים-Wissenschaft nicht. Es bedarf der נחשים nicht, es ist seiner Zukunft sicher. Es bedarf der קסמים nicht, es wird auf andere Weise zum Herrn seines Geschickes. Es hat nicht als גוי den גוים, nicht als nationale Macht nach außen nationalen Mächten gegenüber seine Stellung zu erkämpfen und sicher zu stellen, הן עם, durch die Erfüllung seiner socialen Aufgabe im Innern, indem es still seinem Gotte dienend nur sich selber lebt, durch das, was es als עם erfüllt, wird es zugleich leopardenkühn und löwenmächtig nach außen, und mit seinen socialen Tugenden überwindet es die Welt — לא ישכב עד יאכל טרף וגו' ist eine weitere Ausführung der Löwenmacht, die eben Jaakob-Jsrael auf dem Wege friedlicher, sittlich socialer Energien erreicht. Subjekt zu ישכב ist ארי.

V. 28. Von שדה צפים במות הבעל, vom Standpunkt des physisch Materiellen und vom Standpunkt des göttlich Geistigen war Jsrael Balak unangreifbar erschienen. Es kann aber eine Nation mit allen physischen und geistigen Gaben reich gesegnet sein und doch unrettbar ihrem Untergange zu eilen; es kann sie das Geschick mit allen Gütern, die der Himmel zu verleihen hat, mit allen physischen und geistigen Reichthümern überschütten, und es nährt die Nation selbst einen Wurmfraß im Innern, der all den Segen in Unsegen verkehrt und sie zuletzt wie unwürdig so auch unfähig macht Segen zu empfangen und zu erhalten, und dieser Wurmfraß heißt: Sittenlosigkeit, heißt schamlose Hingebung an ausschweifende Sinnlichkeit.

עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ׃
22. אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת
רְאֵם לוֹ׃
23. כִּי לֹא־נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא־
קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב
וּלְיִשְׂרָאֵל מַה־פָּעַל אֵל׃

Gott sein Gott ist mit ihm und Königshuldigung in ihm.

22. Der Gott, der sie aus Mizrajim geführt, der ist ihm wie Reem's aufsteigende Macht.

23. Denn nicht der Ahnung bedarf's in Jaakob, des Zaubers nicht in Jisrael. In diesem Augenblick wird Jaakob und Jisrael mitgetheilt was hier Gott gewirkt!

---

es huldigt ihm als König und diese Huldigung erfüllt sein ganzes Innere. Es kann auch Causalverbindung sein: Gott ist mit ihm, weil seine Königshuldigung in ihm ist.

V. 22. אל מוציאם וגו׳. In Mizrajim waren sie noch eine zusammenhangslos niedergehaltene „Vielheit", und in dieser zu jeder Selbsthilfe machtlosen Vielheit hat Gott sie aus Mizrajim geführt und zu einem Volke „geeint." Der Gott, der so ohne ihr Zuthun ihre Befreiung bewirkt hat, das ist auch der Gott, der auch ohne ihr Zuthun sie weiter zur ganzen Höhe der Macht und Selbständigkeit führt, das verleihet diesem Volke einen so furchtbaren, Reem gleichen Machtaufschwung. Es hat diese Macht nicht zu suchen, hat dazu nicht aus sich physische und geistige Hebel anzusetzen, sie wird ihm von Gott bereitet entgegengebracht. Gott will sie mächtig und groß und fordert von ihnen nur תרועת מלך: Königshuldigung, die sich in Sichfernhalten von jedem אָוֶן, von Misbrauch des von Gott Gewährten bethätigt.

תועפות, von יעף identisch mit עיף und עוף (Siehe 1. B. M. S. 26. 144.), bezeichnet ein stetiges Hinanstreben zur Höhe. Daher תועפות הרים das Hinanstreben der Berge, im Gegensatze zu מחקרי ארץ, den Tiefen der Erde (Ps. 95, 4.).

V. 23. כי לא נחש וגו׳. Denn der צופים-Weisheit, die du in diesem Volke suchst und nach deren Vorhandensein du Erfolg oder Nichterfolg seiner künftigen Machtstellung ermessen zu können wähnst, jener Weisheit, die mit „Ahnungen" aus Dunklem in's Dunkle tappt, und mit Menschenmacht überragender „Zauber-Prätension" die Gänge des Geschickes zu beliebiger Gunst zu bannen vorgiebt, — dieser, von der Rathlosigkeit menschlicher Ohnmacht getragenen Künste bedarf Jaakob-Israel nicht. Nicht auf „Ahnungen" lauscht Jaakob in seiner Noth, nicht einer „Zauberkunst" verdankt Israel seine Größe — in diesem Augenblick, wo wir hier zusammen reden und der völligen Ohnmacht unseres Beginnens gegen dieses Gottesvolk vor Gott inne werden, wird diesem Volke bereits offenbart was hier bei uns Gott gewirkt, wird ihm mitgetheilt, auf daß es es als Jaakob begreife und als Israel nie vergesse.

Statt des armseligen נחש und קסם-Behelfes unserer dunkeln צופים-Weisheit, erhält Jaakob-Israel ungesucht das helle klare Gottes-Wort.

נחש Siehe 1. B. M. S. 569. — קסם das. S. 200. — כעת wie וכעת לא השמיענו כזאת (Richter 13, 23.).

ודבר ולא יקימנה:
20. הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה:
21. לא־הביט און ביעקב ולא־ראה עמל בישראל יהוה אלהיו

und er hat gesprochen und sollte es nicht aufrecht halten!?

20. Siehe Segnen habe ich empfangen, Er hat gesegnet, ich werde es nicht ändern!

21. Er hat keinen Machtmisbrauch in Jaakob geschaut, darum hat er kein Unglück in Jisrael gesehen,

---

sprochen ברך היא, hat er dem Volke Segen zugesagt, und was er zugesagt sollte Er nicht vollbringen? ודבר ist Fortsetzung der Frage: und wenn Er Etwas ausgesprochen, wenn auch darin keine Zusage an einen Andern läge, wenn es auch nur ein absoluter Ausspruch wäre, sollte Er es nicht aufrecht halten? Ein solcher Ausspruch ist sein: לא תאור, mit welchem er mein Fluchen verboten, oder verneint hat.

V. 20. הנה וגו׳ לקחתי, ich habe die Aufgabe, die Fähigkeit erhalten. So heißt ja לקח die Lehre von Seiten des aufnehmenden Schülers. Und siehe, auch jetzt ist mir Segen als Aufgabe geworden, וברך und er hat überhaupt, und mit dem mir ertheilten Auftrag im Besondern, das Volk bereits gesegnet. Mein Mund bringt nur zum Ausdruck das, was er bereits vollzogen hat. Ich kann daran Nichts ändern.

V. 21. לא הביט וגו׳ gibt die Motive an, warum Gott dieses Volk gesegnet hat. און ist Misbrauch von און, von Kraft und Vermögen (siehe 1. B. M. S. 394.). Ehe Gott ein Volk segnet, prüft Gott ob das Volk auch das ihm zuverleihende און misbrauchen werde. Ehe Gott Jakob און zugesagt, um es damit zu ישראל zu erheben, hat Gott geprüft, ob es dieses און zu און misbrauchen werde; לא הביט און ביעקב Gott hat in Jakob keinen Misbrauch der ihm zu verleihenden Größe vorausgeschaut, darum hat er kein Unglück in Israel gesehen, d. h. darum sah er keine Nothwendigkeit, keine Veranlassung zu עמל, zu Mühseligkeit, zur Herabstimmung des Uebermuthes durch Mühen, durch schweren und oft vergeblichen Ankampf gegen Hindernisse des Gedeihens, denn das ist עמל. Siehe 1. B. M. S. 545. Er hat kein Unglück in Israel gesehen (das er durch meinen Mund hätte verkünden lassen sollen).

ד׳ אלקיו עמו, ד׳: der Unsichtbare Eine, den auch wir aus unserer Heimath als den Urquell alles Seins und Werdens und als den Gebieter über Himmel und Erde kennen, der ist אלקיו, ist der besondere Eigner, Lenker und Leiter dieses Volkes in Geschick und That, dieser ist als sein Gott mit ihm, steht ihm bei und geleitet es auf seiner Wanderung durch die Zeiten — ותרועת מלך בו. תרועה, der erschütternde Klangton, ist auch die erschütterte, in tiefer bebender Scheu erregte Gemüthsstimmung, welcher jener Klangton zum Ausdruck und Wecker dient. So וירא פניו בתרועה (Job 33, 26.) ואזבחה באהלו זבחי תרועה (Ps. 27, 6.). Es bezeichnet Gott gegenüber die von dem überwältigenden Gedanken seiner Größe erzeugte, sich ihm völlig unterordnende Huldigung des Gemüthes. Hier heißt es nun: Gott ist mit ihm, und in ihm ist nichts als Königshuldigung d. h.

16. וַיִּקָּר יְהוָה אֶל־בִּלְעָם וַיָּשֶׂם דָּבָר בְּפִיו וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלָק וְכֹה תְדַבֵּר׃

16. Da fügte Gott sich zu Bileam und legte ein Wort in seinen Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und also sollst du sprechen.

17. וַיָּבֹא אֵלָיו וְהִנּוֹ נִצָּב עַל־עֹלָתוֹ וְשָׂרֵי מוֹאָב אִתּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ בָּלָק מַה־דִּבֶּר יְהוָה׃

17. Er kam zu ihm und fand ihn stehend bei seinem Emporopfer und Balak's Fürsten bei ihm. Da sagte ihm Balak: Was hat Gott gesprochen?

18. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר קוּם בָּלָק וּשֲׁמָע הַאֲזִינָה עָדַי בְּנוֹ צִפֹּר׃

18. Da hub er seine Spruchrede an und sagte: Stehe auf Balak und höre, neig' dein Ohr zu mir heran, den Zippor seinen Sohn nennt.

19. לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנֶחָם הַהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה

19. Nicht ein Mensch ist Gott, daß er täusche, ein Adams-Sohn, daß er Seinen Sinn ändere. Er hätte verheißen und vollbrächte es nicht,

---

כה als räumliche Modalität vorkommt. אִקָּרֶה: ich will mich, mit Aufgebung aller Selbstbestimmung, dem „Gottes-Rufe", der göttlichen Fügung überlassen.

V. 17. ושרי מואב, nicht וכל שרי מואב wie V. 6. Nach dem ersten mislungenen Versuch hatten sich bereits mehrere entfernt.

V. 18. וישא משלו וגו'. Balak hatte ihn aufgefordert, von der צופים-Seite (V. 14.) eine Schwäche des Volkes zu erspähen. Dagegen erhebt Bileam sein „Herrsch-Wort" und spricht: קום בלק u. s. w. Stehe auf Balak! Du hast nach der götternahen Geistigkeit dieses Volkes gefragt, du hast aufzustehen vor dem, was ich dir von ihm zu berichten habe. Balak und Zippor dürften Beide eingeweiht gewesen sein in die aramäische צופים-Weisheit. In der Aufforderung: קום בלק ושמע האזינה עדי בנו צפור spricht sich von vornherein der ganze Abstand aus, in welchem die hier zum Ausspruch kommen sollende geistige Stufe Israel's die aramäischen Zophim überragt. „Du wirst Respekt haben müssen, Balak, und wirst zu hören bekommen, wovon dein Vater, dessen würdiger Sohn und Schüler du doch bist, keine Ahnung gehabt." האזינה עדי: es lohnt sich der Mühe mir ganz aufmerksam dein Ohr zu zu neigen. בנו צפור, wohl: Zippor nennt dich gern seinen Sohn.

V. 19. לא איש וגו', Gott hat mir sofort deinem ersten Ansinnen gegenüber von diesem Volke gesagt, כי ברוך הוא, daß es gesegnet sei. Gott spricht nicht in zweideutiger Orakelrede. Wenn Gott von Etwas aussagt: es ist gesegnet, dann ist es gesegnet, dann hat es keine Seite, die dem Unsegen zugänglich wäre. Und wenn Gott einmal gesagt hat לא תאור את העם, so ändert er hintennach nicht seinen Sinn und giebt Erlaubniß zum Gegentheil. ויתנחם (Siehe 1. B. M. zu K. 6, 6). ההוא אמר וגו'. Schon indem er ge-

וְכֻלּוֹ לֹא תִרְאֶה וְקָבְנוֹ־לִי מִשָּׁם׃

14. וַיִּקָּחֵהוּ שְׂדֵה צֹפִים אֶל־רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וַיִּבֶן שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וַיַּעַל פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

15. וַיֹּאמֶר אֶל־בָּלָק הִתְיַצֵּב כֹּה עַל־עֹלָתֶךָ וְאָנֹכִי אִקָּרֶה כֹּה׃

verwünsche es mir von dort.

14. Er nahm ihn hin zu dem Felde der Seher, den Gipfel der Anhöhe hinan. Er baute sieben Altäre und brachte als Emporopfer einen Stier und einen Widder auf jeden Altar.

15. Und er sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer und ich will mich dorthin der Fügung hingeben.

---

und ihrem Wechsel Bileam immer einen besondern Gesichtspunkt angegeben haben, von welchem aus er die Verwünschung des Volkes versuchen sollte, und daher nach jedem mißlungenen Versuche immer mit dem Standpunkt wechselte.

בעל, צפים, פעור, das dürften überhaupt die drei mächtigsten Potenzen sein, welche in der Anschauung eines Balak über das Wohl und Weh der Nationen entscheiden.

בעל: Baal erscheint als die allgemeinste kanaanitische Gottheit, die höchste „Natur-Gewalt", unter deren Einfluß alles physische Gedeihen und Blühen materieller Wohlfahrt stand. Nach Aboda Sara Jeruschalmi III, 6. רב חמא בר גוריון בשם רב וכו׳ war er in der Darstellung identisch mit dem Phallus, dem Symbol der zeugenden Naturkraft (auch Name und Begriff בעל, פעל Phal dürfte identisch sein). Die erste Bedingung nationaler Zukunft war nach Balak's Anschauung die Gunst des „Baal", die Gunst der über materielles Wachsen und Verkümmern entscheidenden Naturgewalt, und indem er Bileam zu den Baals-Anhöhen führte, stellte er ihm die Frage: wie steht dieses Volk von seiner materiellen Seite zu der Gunst der hierüber gebietenden Götter-Macht, kann es von dieser Seite nicht in seinem Gedeihen gehemmt werden? Nachdem Bileam ihm diese Frage verneint hatte, weil eine unter Baal's Einfluß gedeihende „עפר- und רביעה"-Größe überhaupt nicht zu den Grundbedingungen jüdisch-nationaler Existenz zähle, führte er ihn zu שדה צפים, dem „Seher und Wächter"-Felde und führte ihn dort die Anhöhe hinan. Als zweite Bedingung erschien ihm Intelligenz, Antheil an nationaler geistiger Begabung, und zwar jener geistigen Begabung, die sich in geistig Auserwählten der Nation zu der in den Rath der Götter einblickenden, die Zukunft erspähenden, die Ereignisse vor ihrem Entstehen voraussichtlich erfassenden und meisternden Seher- und Wächter-Kraft potenzirt, und es war damit an Bileam die Frage gestellt: wie steht dieses Volk zu der das Schicksal der Nationen entscheidenden, mit Einsicht, Vorsicht, Voraussicht und Zaubermacht die Geschicke bezwingenden geistigen Begabung? Bietet diese, die צפים-Seite, keine Blöße, die eine Schwächung seiner Zukunft zuläßt? — Und wieder baute er sieben Altäre und richtete im פר- und איל-Emporopfer die Frage an die über „That und Geschick" der Sterblichen urtheilende Eine unsichtbare Gottheit in der Höhe.

V. 15. ויאמר וגו׳. התיצב כה, אקרה כה. Vgl. ויפן כה וכה 2. B. M. 2, 12., wo auch

ישרים ותהי אחריתי כמהו:

11. ויאמר בלק אל־בלעם מה עשית לי לקב איבי לקחתיך והנה ברכת ברך:

12. ויען ויאמר הלא את אשר ישים יהוה בפי אתו אשמר לדבר:

חמישי. 13. ויאמר אליו בלק לך־נא אתי אל־מקום אחר אשר תראנו משם אפס קצהו תראה

mein Ende sei wie seines! —

11. Da sagte Balak zu Bileam: Was hast du mir gethan! Meine Feinde zu verwünschen habe ich dich geholt, und nun hast du sie gar gesegnet!

12. Er aber erwiderte: Wahrlich! was Gott mir in den Mund legt, das muß ich gewissenhaft aussprechen.

13. Da sagte Balak zu ihm: Komme mit mir zu einem andern Orte, von wo aus du es sehen kannst. Jedoch nur einen Theil von ihm wirst du sehen, ganz wirst du es nicht sehen und

---

M. 19, 19. 20, 16. —) Die Constellation anderer Völker mag sich nach der Anzahl ihrer „Leiber" gestalten, in ihrer Vermehrung mögen andere Völker Gefahr erblicken, aus ihrer Verminderung Hoffnung schöpfen. Anders ist es bei Jaakob-Jisrael. Ob sie als „Jaakob" winzig an Zahl, als „Jisrael" zahlreich wachsend erscheinen — nicht was עפר ist, und sich, — ja der Thier-רביעה ähnlich — physisch animalisch vermehrt und vermindert, macht ihre Bedeutung, ihr Glück oder Unglück aus. Nicht einmal den leiblichen Tod haben sie zu fürchten, ihr wahres Wesen wird durch den leiblichen Tod nicht erreicht. תמת נפשי וגו׳, sterben möchte ich wie sie, möchte mein Ende dem ihrigen gleich wissen, ihr Sterben ist glückseliger als unser Leben, weil sie ישרים sind, weil sie der Bestimmung entsprechen für welche überhaupt Menschen „Menschen" sind, und dieser Bestimmung ohne Abweichung in „gerader" Linie zustreben.

Fassen wir diese erste „Spruch-Rede" Bileams zusammen, so hatte er damit auf die durchaus specifische Verschiedenheit Israel's von allen anderen völkergeschichtlichen Erscheinung hinzuweisen, und Balak zu sagen, daß dieses Volkes Zukunft durchaus von allen den physisch-materiellen Voraussetzungen unabhängig ist, welche das Gedeihen anderer Völker bedingen, und daher auch von all den schadenden Einflüssen unerreichbar ist, denen die Wohlfahrt anderer Völker erliegen könnte. Indem aber damit sein Wort die Beurtheilung der Völkerwohlfahrt überhaupt von dem Principium abhängig macht, aus welchem sie ihr Gedeihen schöpfen, so ist seine Rede ein wahrhaftes משל, ein über den concreten Einzelfall hinübergehender, an dem concreten Einzelnen die „allgemeingiltige" Wahrheit zum Bewußtsein bringender Ausspruch.

V. 13. 14. Balak hatte ihn zuerst zu den במות הבעל hinaufgeführt, jetzt führte er ihn zu dem שדה צופים, und als auch hier seine Absicht ins Gegentheil ausging, versuchte er es vom ראש הפעור hinab (V. 28.). Vergleichen wir die Benennungen dieser drei Standörter unter einander und zu den Reden, die von ihnen aus Balak als Erwiderung auf sein Verlangen hören mußte, so dürfte Balak mit jeder dieser Oertlichkeiten

יִשְׂרָאֵל.

8. מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְהוָה׃

9. כִּי־מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְּבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ הֶן־עָם לְבָדָד יִשְׁכֹּן וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב׃

10. מִי מָנָה עֲפַר יַעֲקֹב וּמִסְפָּר אֶת־רֹבַע יִשְׂרָאֵל תָּמֹת נַפְשִׁי מוֹת

Ostens: Gehe fluche mir Jaakob, und gehe wirf Zorn auf Jisrael.

8. Was kann ich löchern, das Gott nicht gehöhlt? Was mit Zorn treffen wo Gott nicht gezürnt?

9. Denn von Felsengipfel sehe ich's und von Hügeln schau ich's, das ist ein Volk, gesondert wird es wohnen, und unter die Völker sich nicht rechnen.

10. Wer zählt denn den Staub von Jaakob, und in Zahl die thierischen Geburten Jisrael's! Sterben möchte ich selber den Tod der Geraden und

---

Daher auch passiv זעום ד' der von Gottes Zorn Getroffene (das. 22, 14.). Durch Bileam's Wort soll das göttliche Wohlwollen, von welchem Israel's Blüthe bedingt ist, in das Gegentheil umwandelt werden. ת"א übersetzt es: חריך, das chaldäische גריש, also: machen daß sein Gott es von sich weise. — זְעֹמָה die seltene פיעל-Form wie: למשופטי (Job 9, 15.)

V. 8. מה אקב וגו' siehe K. 22, 11. קבה mit dem weiblichen Zeichen und dem männlichen Laut. Es muß erst durch Gottes Fluch seine Männlichkeit verloren haben, ehe mein Wort ihm Etwas anhaben könnte.

V. 9. כי מראש צרים וגו'. Von hohem Standpunkte sehe ich es nahe, von niederem noch ferne. Wie räumlich dem Rundblick aus der Höhe Entfernungen zusammenrücken, so auch zeitlich. Dem höheren, Jahrhunderte zusammenfassenden weltgeschichtlichen Ueberblick erscheinen Ereignisse nahe, die dem mehr auf dem Boden der Gegenwart sich umschauenden fern auseinander liegen. שור ist die Fernsicht, die das sieht, was dem Blicke Anderer verborgen bleibt. Siehe 1. B. M. S. 620. Er sagt: ich sehe dieses Volk in einer wenngleich nicht unmittelbar nahen, doch in der Entwickelung der Zeiten nicht fernen Zukunft, in welcher es das Ideal seiner Bestimmung erreicht haben wird. Vgl. K. 24, 17.

הן עם לבדד ישכן וגו': es wird in einem räumlich umgränzten Lande, ohne vielen Verkehr mit andern Völkern, seiner „innern" nationalen Aufgabe als „עם", als sociale Volksgesellschaft leben, und wird seine Größe nicht als „גוי" unter den גוים, nicht als durch Macht imponirender „Volkskörper" unter den Völkerindividuen suchen.

10. מי מנה עפר יעקב וגו', du Balak berechnest die Zahlengröße dieses Volkes, die Anzahl seiner Streiter, nach dieser Schätzung erscheint es dir zu mächtig, und wenn man es in dieser Beziehung schmälern könnte, glaubst du es besiegen zu können, glaubst überhaupt sein Wesen zu treffen, wenn es gelänge seinem leiblichen Gedeihen Fluch zu bringen: מי מנה עפר יעקב, wer zählt denn was irdisch ist an Jaakob, ומספר את רבע ישראל, und zählt in Zahl die thierischen Erzeugungen dieses Gottesvolkes (— רבע wie 3. B.

ךָ וַיֵּלֶךְ שֶׁפִי׃

4. וַיִּקָּר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר
אֵלָיו אֶת־שִׁבְעַת הַמִּזְבְּחֹת עָרַכְתִּי
וָאַעַל פַּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

5. וַיָּשֶׂם יְהוָה דָּבָר בְּפִי בִלְעָם
וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלָק וְכֹה תְדַבֵּר׃

6. וַיָּשָׁב אֵלָיו וְהִנֵּה נִצָּב עַל־
עֹלָתוֹ הוּא וְכָל־שָׂרֵי מוֹאָב׃

7. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר מִן־אֲרָם
יַנְחֵנִי בָלָק מֶלֶךְ־מוֹאָב מֵהַרְרֵי־קֶדֶם
לְכָה אָרָה־לִּי יַעֲקֹב וּלְכָה זֹעֲמָה

werde ich das Wort dir mittheilen. Er ging zur Anhöhe.

4. Gott fügte sich zu Bileam und dieser sagte zu Ihm: Die sieben Altäre habe ich geordnet und habe als Emporopfer Stier und Widder auf jeden Altar gebracht.

5. Da legte Gott ein Wort in Bileam's Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und so sollst du sprechen.

6. Er kam zu ihm zurück, und siehe er stand noch bei seinem Emporopfer, er und alle Fürsten Moab's.

7. Da hub er seine Spruchrede an und sagte:

Von Aram her führt mich Balak, Moab's König von den Bergen des

---

er sehen wird, in Worten schildern.

V. 4. ויקר וגו'. Gott ließ dem Bileam seine Absicht erreicht werden. Er fügte sich zu Bileam. Und Bileam spricht: die Altäre habe ich dir, dem unsichtbaren Einen (שבעת) geordnet und Offenbarung über irdisches „Thun und Leiden" (פר ואיל) erbeten.

V. 5. וישם ד' וגו'. Gott gewährte ihm nicht eine Erscheinung, deren Auffassung er sodann in Worte zu kleiden gehabt hätte, sondern er legte ihm die Worte in den Mund, die er zu sprechen hatte.

V. 7. וישא משלו. משל siehe oben K. 21, 27. und 1. B. M. S. 99.

מן ארם וגו'. Darin hat Balak selbst bekundet, wie er eine Ahnung davon habe, daß diesem Volke von seinem Ursprunge an ein Eigenthümliches innewohne, auf welches zurückzugehen wäre, wenn man über dieses Volk und seine Zukunft sich ein Urtheil bilden wolle, hat vor allem darin bekundet, daß dieses Volkes Geschick von dem Gott abhänge, von dem ein Bewußtsein sich noch bei den Weisen Aram's erhalten und der von dort her, der eigenen Heimath Balak's, diesem nicht unbekannt geblieben. ארה לי יעקב וגו', nach seiner materiellen Erscheinung ist es: Jaakob, das Machtloseste unter allen Völkern, nach dem Göttlichen in ihm und seiner geistigen Bedeutung: Jisrael, die Gottesherrschaft auf Erden ankündigend. Balak will, daß durch Bileam's Wort Jakob's Zukunftshoffnung in der Wurzel getroffen werde, es soll ארור, von dem Segensquell abgeschnitten werden, und als Jisrael: זעמה ישראל. Während die anderen Ausdrücke des Zürnens: כעס, אנף, קצף, intransitiv den Gemüthszustand des Zürnenden ausdrücken und daher nur mit einer Präposition על־ ב־ construirt werden, ist זעם aktiv und hat das Objekt im Accusativ. העם אשר זעם ד' (Maleachi 1, 4.) יזעמוהו לאמים (Prov. 24, 24.) u. s. w.

בָּלָק וַיָּבֹאוּ קִרְיַת חֻצוֹת׃
40. וַיִּזְבַּח בָּלָק בָּקָר וָצֹאן וַיְשַׁלַּח
לְבִלְעָם וְלַשָּׂרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ׃
41. וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּקַּח בָּלָק אֶת־
בִּלְעָם וַיַּעֲלֵהוּ בָּמוֹת בָּעַל וַיַּרְא
מִשָּׁם קְצֵה הָעָם׃
כג 1. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק בְּנֵה־
לִי בָזֶה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וְהָכֵן לִי
בָּזֶה שִׁבְעָה פָרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים׃
2. וַיַּעַשׂ בָּלָק כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בִּלְעָם
וַיַּעַל בָּלָק וּבִלְעָם פַּר וָאַיִל
בַּמִּזְבֵּחַ׃
3. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לְבָלָק הִתְיַצֵּב
עַל־עֹלָתֶךָ וְאֵלְכָה אוּלַי יִקָּרֵה יְהוָה
לִקְרָאתִי וּדְבַר מַה־יַּרְאֵנִי וְהִגַּדְתִּי

lak und sie kamen zu der Straßenburg.

40. Balak schlachtete Rinder und Schafe und schickte es für Bileam und die Fürsten, die bei ihm waren.

41. Am Morgen nahm Balak Bileam und führte ihn hinan zu den Baalshöhen. Von dort sah er einen Theil des Volkes.

Kap. 23, 1. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

2. Da that Balak wie Bileam gesprochen hatte und Balak und Bileam brachten einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

3. Und Bileam sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer, ich will hingehen, vielleicht wird Gott sich mir entgegenfügen und davon, was er mich wird erschauen lassen,

---

Märkte, Geschäftsverkehr und Bevölkerung, ihm Moab in der ganzen Blüthe seines nationalen Gedeihens zu zeigen, damit ihm die Bedeutung der Volkesgröße gegenwärtig sei, um deren Fortbestand es sich handele.

V. 40. ויזבח וגו' וישלח וגו', nicht ויעש משתה, er lud sie nicht zur Tafel, auch schon die פיעל-Form וישלח drückt nicht gerade eine ehrenvolle Sendung aus; Balak scheint nicht gerade sehr erbaut gewesen zu sein von Bileam's Aeußerung.

Kap. 23, 1. שבעה מזבחות. Durch die Zahl Sieben waren die Altäre dem Unsichtbaren Einen errichtet, die Stiere und die Widder dem Unsichtbaren Einen geweiht. Vgl. 1. B. M. 21, 28.

V. 3. על עלתך. Wie bereits zu V. 1. angedeutet, bilden die Sieben Opfer Einen Begriff. אולי יקרה ד' וגו'. Siehe zu 3. B. M. 1, 1. Wörtlich heißt es: Vielleicht wird Gott durch die in unsern Opfern liegende Macht sich mir entgegenbringen lassen. Bileam und Balak war, wie bereits zu K. 22, 5. bemerkt, der Gott-Einheit-Gedanke ד' nicht fremd. Allein es war ihnen der Gedanke heidnisch getrübt, und sie glaubten durch Opfer einen bannartigen Machteinfluß auf die Gottheit üben zu können. ודבר מה יראני והגדתי לך, er erwartet מראה אלקים, eine prophetische Erscheinung, und will ihm das, was

בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִּי׃

gerne zurückkehren.

35. וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־
בִּלְעָם לֵךְ עִם־הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת־
הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ
תְדַבֵּר וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם־שָׂרֵי בָלָק׃

35. Der Engel Gottes sagte aber zu Bileam: Gehe mit den Männern, jedoch, das Wort, das ich zu dir sprechen werde, das wirst du sprechen müssen. Da ging Bileam mit Balak's Fürsten.

36. וַיִּשְׁמַע בָּלָק כִּי־בָא בִלְעָם
וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ אֶל־עִיר מוֹאָב אֲשֶׁר
עַל־גְּבוּל אַרְנֹן אֲשֶׁר בִּקְצֵה הַגְּבוּל׃

36. Als Balak hörte, daß Bileam komme, ging er ihm zur Moabsstadt entgegen, die an der Arnongränze liegt, welche am äußersten Ende des Gebietes ist.

37. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם הֲלֹא
שָׁלֹחַ שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לִקְרֹא־לָךְ
לָמָּה לֹא־הָלַכְתָּ אֵלָי הַאֻמְנָם לֹא
אוּכַל כַּבְּדֶךָ׃

37. Da sagte Balak zu Bileam: Habe ich denn nicht gebührend zu dir geschickt, dich einzuladen, warum bist du nicht zu mir gekommen? Sollte denn in Wahrheit ich dich nicht ehren können?

38. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק הִנֵּה־
בָאתִי אֵלֶיךָ עַתָּה הֲיָכֹל אוּכַל דַּבֵּר
מְאוּמָה הַדָּבָר אֲשֶׁר יָשִׂים אֱלֹהִים
בְּפִי אֹתוֹ אֲדַבֵּר׃

38. Bileam antwortete Balak: Siehe ich bin nun zu dir gekommen, werde ich gleichwohl etwas sprechen können? Das Wort welches Gott mir in den Mund legen wird, das werde ich sprechen müssen.

39. רביעי (ששי). וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם־

39. Darauf ging Bileam mit Ba-

V. 36. אשר בקצה הגבול: er ging ihm soweit als nur immer möglich entgegen. Er empfing ihn an dem allerersten Orte, der auf seinem Gebiete lag.

V. 37. הלא שלח שלחתי kann nicht das wiederholte Schicken bezeichnen sollen, er macht ja den Vorwurf darüber, daß Bileam nicht gleich der ersten Sendung Folge geleistet habe. Es kann sich daher nur auf das Nachdrückliche und Gebührende dieser ersten Sendung beziehen.

V. 39. קרית חצות. Es kommt wenngleich selten חוצות auch in der Bedeutung von Heerstraßen, Landstraßen vor. So wahrscheinlich: ושלח מים על פני חוצות (Job 5, 10.) וחוצות תשים לך בדמשק (Kön. I, 20, 34.). Es kann daher קרית חצות eine feste Stadt bezeichnen, welche einen Centralpunkt bildet, von dem aus nach allen Richtungen Landstraßen ausgehen. Allein bei weitem entschiedener ist die Bedeutung von חוצות als Verkehrsstraßen einer Stadt, und in diesem Sinne wird es hier in מ״ר verstanden; eine gassenreiche Stadt, שעשה שווקים של מקח וממכר ועשה לו אטליות להראות לו אוכלוסין לומר ראה מה אלו באין להרוג בני אדם ותינוקות שלא חטאו להן, in eine Stadt voller Straßen,

32. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָה עַל־מָה הִכִּיתָ אֶת־אֲתֹנְךָ זֶה שָׁלוֹשׁ רְגָלִים הִנֵּה אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן כִּי־יָרַט הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי׃

33. וַתִּרְאַנִי הָאָתוֹן וַתֵּט לְפָנַי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים אוּלַי נָטְתָה מִפָּנַי כִּי עַתָּה גַּם־אֹתְכָה הָרַגְתִּי וְאוֹתָהּ הֶחֱיֵיתִי׃

34. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־מַלְאַךְ יְהוָה חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב לִקְרָאתִי בַּדָּרֶךְ וְעַתָּה אִם־רַע

32. Der Engel Gottes sagte aber zu ihm: Warum hast du deine Eselin nun schon dreimal geschlagen? Siehe ich war dir zur Hinderung ausgegangen, denn der Weg war zu jäh mir entgegen,

33. da sah mich die Eselin und neigte vor mir nun bereits dreimal ab. Vielleicht ist sie aus Furcht vor mir ausgewichen. Denn auch dich hätte ich sonst erschlagen, sie aber hätte ich leben lassen.

34. Da sagte Bileam zum Engel Gottes: Ich habe gesündigt, denn ich wußte nicht daß du mir entgegen im Wege stehest. Und nun, wenn es in deinen Augen misfällig ist, will ich

---

V. 32. כי ירט הדרך לנגדי. ירט kommt nicht wieder vor. ועל ידי רשעים יִרְטֵנִי (Job 16, 11.) ist der Form nach von רטה. ירט dürfte das verstärkte ירד sein und das Jähe, Abschüssige eines Weges bedeuten. לנגדי wie אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד' (Prov. 21, 30.). Nicht weil du überhaupt gegangen — dazu ward dir ja die Erlaubniß — sondern weil du in einer der meinigen entgegengesetzten Absicht den Weg unternommen und du so völlig unbesorgt und sicher zu deinem Ziele zu gelangen gedenkst, wie man auf einem jäh abschüssigen Wege zweiffellos nach Unten gelangt.

V. 33. אולי נטתה מפני. Es ist uns keine Stelle bekannt, in welcher אולי die Bedeutung von: לולי, wenn nicht, hätte. Es heißt entschieden überall: vielleicht. Es dürfte jedoch zwischen נטה לפני und נטה מפני zu unterscheiden sein. נטה מפני heißt offenbar ein Ausweichen aus Furcht. So: ויסב דוד מפניו פעמים (Sam. I, 18, 11.). נטה לפני kann aber auch einfach: aus dem Wege gehen aus Ehrerbietung bedeuten. Der Engel sagt: Warum hast du dein Thier geschlagen? Ich bin schuld, daß es dreimal aus dem Wege abgelenkt. Es hat dies aus Achtung vor mir gethan: ותט לפני. Vielleicht sogar hat es aus Furcht vor mir gethan: אולי נטתה מפני, denn ich hätte dich erschlagen, es freilich hätte ich leben lassen, גם אותכה הרגתי, dieses גם bezieht sich wohl auf Bileam's Aeußerung: לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך. Du hast deiner Eselin gesagt, daß durch ihr Verfahren ihr der Tod aus deinen Händen gedroht. Daher auch die nachdrückliche hervorhebende Form: אותכה.

V. 34. חטאתי: ich habe aus Unwissenheit gefehlt. ועתה אם רע וגו': damit war er endlich in die demüthig bescheidene Gesinnung gelangt, die ihm von Anfang an Gott gegenüber gebührt hätte, und die die Aufgabe, die er nun lösen soll, bedingt.

nun schon dreimal geschlagen hast?

29. Da sagte Bileam zur Eselin: Weil du dich in Muthwillen an mir geübt! Hätte ich doch ein Schwerdt in Händen gehabt! Ich hätte dich bereits erschlagen.

30. Da sagte die Eselin zu Bileam: Bin ich denn nicht deine Eselin, auf welcher du von deinem Dasein bis heute geritten? Pflegte ich denn sonst dir Solches zu thun? Er antwortete: Nein.

31. Da enthüllte Gott Bileam's Augen und er sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwerdt in der Hand. Da bückte er sich und warf sich hin vor sein Angesicht.

הִכִּיתַנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים׃

29. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ־חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ׃

30. וַתֹּאמֶר הָאָתוֹן אֶל־בִּלְעָם הֲלוֹא אָנֹכִי אֲתֹנְךָ אֲשֶׁר־רָכַבְתָּ עָלַי מֵעוֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה הַהַסְכֵּן הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא׃

31. וַיְגַל יְהוָה אֶת־עֵינֵי בִלְעָם וַיַּרְא אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלֻפָה בְּיָדוֹ וַיִּקֹּד וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו׃

---

tes von Leidenschaft und niederer Begierde umnachtet, dieser geistigen Begabung unwürdig erscheint, gewährt Gott der Thier-Intelligenz und dem Drange berechtigter Thier-Empfindung die Gabe menschlichen Wortes — und bereitet eben damit zugleich den Mann gehobener Menschenrede, wie unwürdig er derselben sich auch gezeigt, und wie misbräuchlich er sie auch bis jetzt verwendet, auf den Moment vor, wo sein Menschenwort in den Dienst der Gottes-Rede treten soll und er — widerstrebend — seinen Mund zum Herold göttlicher Wahrheitsverkündigung wird leihen müssen. Der dem Thiere Sprache verleiht, kann auch eines Bileam's Mund zum Verkünder Seines Wortes gebrauchen. — רגלים. Siehe 2. B. M. zu K. 23, 14.

V. 29. כי התעללת בי. Siehe 2. B. M. 10, 2.

V. 30. הלא אנכי וגו'. In מ"ר wird hieran die Bemerkung geknüpft, daß wir uns in Bileam keinen bejahrten Mann vorzustellen haben. Sein Thier war älter als er. Dieses jüngere Alter paßt ganz zu der Leidenschaftlichkeit, die seine Handlungsweise verräth. — ההסכן וגו'. Wir haben schon zu 1. B. M. 19, 4. bemerkt wie הסכן auf Etwas dauernd seine Achtsamkeit richten bedeutet. Es liegt in diesem Begriff ganz dieselbe Anschauung wie in unserem deutschen Worte pflegen, das auch die einem Gegenstande zugewandte dauernde Fürsorge, z. B. Krankenpflege und zugleich auch die der Ausübung einer Thätigkeit dauernd zugewandte Gedanken- und Willensrichtung, die Gewohnheit bedeutet.

בַּשָּׂדֶה וַיַּךְ בִּלְעָם אֶת־הָאָתוֹן
לְהַטֹּתָהּ הַדָּרֶךְ׃
24. וַיַּעֲמֹד מַלְאַךְ יְהוָה בְּמִשְׁעוֹל
הַכְּרָמִים גָּדֵר מִזֶּה וְגָדֵר מִזֶּה׃
25. וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה
וַתִּלָּחֵץ אֶל־הַקִּיר וַתִּלְחַץ אֶת־רֶגֶל
בִּלְעָם אֶל־הַקִּיר וַיֹּסֶף לְהַכֹּתָהּ׃
26. וַיּוֹסֶף מַלְאַךְ־יְהוָה עֲבוֹר
וַיַּעֲמֹד בְּמָקוֹם צָר אֲשֶׁר אֵין־דֶּרֶךְ
לִנְטוֹת יָמִין וּשְׂמֹאול׃
27. וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ
יְהוָה וַתִּרְבַּץ תַּחַת בִּלְעָם וַיִּחַר־אַף
בִּלְעָם וַיַּךְ אֶת־הָאָתוֹן בַּמַּקֵּל׃
28. וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת־פִּי הָאָתוֹן
וַתֹּאמֶר לְבִלְעָם מֶה־עָשִׂיתִי לְךָ כִּי

das Feld. Darauf schlug Bileam die Eselin, sie wieder in den Weg zu lenken.

24. Da stellte sich der Engel Gottes in einen Fußpfad der Weinberge, ein Zaun war hier und ein Zaun war dort.

25. Die Eselin sah den Engel Gottes und drängte sich an die Wand und drängte auch Bileam's Fuß an die Wand; da schlug er sie wieder.

26. Der Engel Gottes ging weiter voran und stellte sich an einen engen Ort, wo es keinen Weg gab rechts oder links auszuweichen.

27. Als die Eselin den Engel Gottes sah, legte sie sich unter Bileam nieder, da ward Bileam's Zorn rege und er schlug die Eselin mit dem Stab.

28. Da öffnete Gott den Mund der Eselin und sie sagte zu Bileam: Was habe ich dir gethan, daß du mich

---

V. 24. במשעול הכרמים. Die Bedeutung der Wurzel שעל ist nicht ganz sicher. Nach unserer Stelle verglichen mit: אם ישפק עפר שמרון לשעלים לכל העם (Kön. I, 20, 10.) und מי מדד בשעלו מים (Jes. 40, 12.) scheint שעל einen Fuß oder Schritt als Maaß zu bedeuten, und משעול ist ein enger Pfad, welchen man nur schrittweise durchgehen kann. Dunkel jedoch bleibt dabei בשעלי שעורים (Jechesk. 13, 19.). Vielleicht heißt שועל Fuchs, als Pfadschleicher zwischen Weinbergen, denen eben Füchse so verderblich werden. גדר, umgränzen, ist verwandt mit כתר: dem umgränzenden, von allen Andern abschließenden Reif: die Krone. Vgl. זר von זור.

V. 26. ויוסף וגו' עבור, עבר eigentlich an Jemandem vorübergehen, daher auch: an ihm vorbei in die Richtung gehen, der er selbst zu folgen hat.

V. 27. ויחר אף וגו'. Wäre Bileam nicht so ganz und gar von dem Zwecke seiner Reise und von dem ihm unbezweifelten Gelingen derselben dünkelhaft erfüllt gewesen, es hätte ihm, dem ja sonst auf נחש Horchenden, dieses dreimalige Stocken seiner Wanderung ominös erscheinen und ihn stutzig machen müssen. — במקל. Bis dahin schlug er sie nur mit der Reitgerte um sie in den rechten Weg zu lenken, jetzt aber mit seinem Stocke in strafendem Zorn.

V. 28. ויפתח וגו'. In dem Momente, in welchem der Mann gehobenen Geisteswor=

מוֹאָב׃

22. וַיִּחַר־אַף אֱלֹהִים כִּי־הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל־אֲתֹנוֹ וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ׃

23. וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט הָאָתוֹן מִן־הַדֶּרֶךְ וַתֵּלֶךְ

den Fürsten Moab's.

22. Da ward Gottes Zorn wach, weil er so seinem Ziele zuging, und es stellte sich ein Engel Gottes in den Weg ihm zur Hinderung. Er ritt dabei auf seiner Eselin und zwei seiner Leute waren bei ihm.

23. Die Eselin sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwert in der Hand, da neigte die Eselin vom Wege ab und ging auf

---

'אלק" nennt, getrübt, so sehr war ihm selbst dieser halb untergegangen in heidnische Göttervorstellung, daß er selbst „Ihn" durch נחשים, durch mantische Magie umstimmend dem eigenen niederen Gelüste gefügig machen, oder in einem Seinem Einfluß sich entziehenden Momente ihm entschlüpfen zu können vermeinte.

V. 22. ויחר וגו' כי הולך הוא, nicht כי הלך, daß er überall mit Balak's Gesandten gegangen. Das Mitgehen war ihm ja gestattet. Allein er hatte sich nicht nur mit ihnen auf die Reise gemacht, הולך הוא er war ein „Gehender", ein seinem Ziele zu Strebender. Er war von dem Dünkel erfüllt, trotz der bestimmten Gotteswarnungen, das von Balak und ihm gewünschte Ziel erreichen zu können, und während schon der Engel, von ihm ungesehen, zu seiner Hinderung in den Weg steht, trabt er noch hochmüthig auf „seinem" Saumthier und „zwei" „seiner" Leute zu seiner Bedienung bei ihm! Die königliche Gesandtschaft, die ihn abzuholen gekommen war, hatte gewiß ein Reitthier für ihn mitgebracht, und waren dabei gewiß Leute genug zu seiner Bedienung bereit. Aber sein Hochmuth gefällt sich darin auf eigenem Thiere zu reiten — dessen kunstgerechte Sattlung er daher auch am Morgen V. 21. cavaliermäßig selbst betrieben hatte — und sich nur von „eigenen" Leuten und zwar von „zweien" bedienen zu lassen. Eben dieser Gott und Menschen entgegengewandte Dünkel und Hochmuth muß erst auf der Reise gebrochen werden, damit er dann bei Balak sich als gefügiges Organ den Gottes-Reden darbiete.

Er will Gottes Weltenplan corrigiren und ist blinder als sein eigenes Thier, er will Gottes Widerstand obsiegen, und muß dem eigenen Thiere sich fügen, er will ein ganzes Volk mit seinem Worte verderben und muß die Ohnmacht seines Zornes einem Thiere gegenüber gestehen, er will vor Herren und Fürsten stolzieren und wird vor seinen eigenen Leuten zum Gelächter —

לשטן לו. שטן steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung: hindern, in den Weg treten (— 1. B. M. K. 26, 21. ist ein Druckfehler in der Uebersetzung zu verbessern. Statt Haderung muß es Hinderung heißen. —) Es scheint verwandt mit dem rabbinischen סדן, סדנא: Block, das (Peßachim 28, a.) auch als den Gang der Gefangenen hindernder Fuß-Block vorkommt.

V. 23. וחרבו שלופה, שלף siehe 2. B. M. S. 344.

nicht den Ausspruch Gottes, meines Gottes übertreten, Kleines oder Großes zu thun.

19. Und nun, bleibet doch auch ihr hier diese Nacht, ich will erfahren, was Gott weiter mit mir sprechen wird.

20. Da trat Gott zu Bileam Nachts ein und sagte ihm: Wenn dich einzuladen die Männer gekommen sind, so stehe auf, gehe mit ihnen; jedoch das Wort, das ich zu dir sprechen werde, das mußt du vollbringen.

21. Da stand Bileam am Morgen auf, sattelte seine Eselin und ging mit

יְהוָה אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה׃

19. וְעַתָּה שְׁבוּ נָא בָזֶה גַּם־אַתֶּם הַלָּיְלָה וְאֵדְעָה מַה־יֹּסֵף יְהוָה דַּבֵּר עִמִּי׃

20. וַיָּבֹא אֱלֹהִים ׀ אֶל־בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם־לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה׃

שלישי 21. וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־אֲתֹנוֹ וַיֵּלֶךְ עִם־שָׂרֵי

---

sprochen. Bileam übersetzt aber sogleich die Ehre in Geld, oder meint, wenn ihm selbst die größte Geldesbelohnung würde, so u. s. w. Es ist ihm somit jedenfalls Geld das Höchste. So stellt auch die Charakterschilderung des Bileam in den Worten der Weisen (Aboth V.) dessen Habsucht, נפ״ש רחבה, parallel seinem Hochmuth, רוח גבוהה, zur Seiten.

V. 20. ויבא וגו׳. Wir haben schon zu V. 16. 17. bemerkt, daß Balak's Bitte zwei Punkte betraf: das Kommen auf seine Einladung und den Fluch. Die Erfüllung des ersten Theiles wird ihm gestattet, der zweite Theil, der eigentlich von Balak beabsichtigte Zweck, war ihm bereits V. 12. bei der ersten Sendung peremtorisch versagt: לא תאור את העם כי ברוך הוא, und ward ihm hier nur noch angedeutet, daß, wenn er gehen werde, er vielmehr Herold des göttlichen Wortes werde sein müssen, das nach der ihm bereits gewordenen Eröffnung, כי ברוך הוא, nichts Anderes als Segen sein konnte. Er war somit vollständig darauf vorbereitet, daß wenn er ginge, sein Gang das gerade Gegentheil von Balak's Absicht herbeiführen werde. Gleichwohl

V. 21. ויקם וגו׳, gleichwohl erhebt sich Bileam am Morgen, sattelt sein Saumthier und geht — stillschweigend — mit Moab's Fürsten. Ohne sie im Geringsten aufzuklären, ja stillschweigend auf ihre doppelte Sendung eingehend, geht er mit ihnen. Wie der Verfolg zeigt, K. 23, 3. 15. 24, 1. war Bileam selbst nach Allem, was er inzwischen erfahren, geschweige denn jetzt, beim Antritt seiner Reise, noch trotz allem der Meinung, es könne ihm doch noch gelingen den Fluch auszusprechen. So wenig war er selbst bereits von der Wahrheit erfüllt, die er nachher auszusprechen genöthigt war, daß לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם (K. 23, 19.), so sehr war ihm selbst die Reinheit des Gottesgedankens, das Bewußtsein von ה׳, dem Einen Einzigen, den er doch so demüthig stolz „ה׳

15. וַיֹּסֶף עוֹד בָּלָק שְׁלֹחַ שָׂרִים רַבִּים וְנִכְבָּדִים מֵאֵלֶּה׃
16. וַיָּבֹאוּ אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמְרוּ לוֹ כֹּה אָמַר בָּלָק בֶּן־צִפּוֹר אַל־נָא תִמָּנַע מֵהֲלֹךְ אֵלָי׃
17. כִּי־כַבֵּד אֲכַבֶּדְךָ מְאֹד וְכֹל אֲשֶׁר־תֹּאמַר אֵלַי אֶעֱשֶׂה וּלְכָה־נָּא קָבָה־לִּי אֵת הָעָם הַזֶּה׃
18. וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל־עַבְדֵי בָלָק אִם־יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת־פִּי

15. Balak fuhr doch noch fort, schickte Fürsten, mehrere und vornehmere als diese.

16. Sie kamen zu Bileam und sagten ihm: So läßt dir Balak Sohn Zippor's sagen: versage dich doch mir nicht zu mir zu kommen;

17. denn ich werde dich ungemein ehren, und Alles was du mir sagen wirst, thun; und komme doch, verfluche mir dieses Volk.

18. Da antwortete Bileam und sprach zu den Dienern Balak's: Wenn mir Balak auch sein Haus voll Silber und Gold geben wird, kann ich doch

---

V. 15. ויסף עוד בלק Balak kannte seinen Mann, er ließ sich durch die erste Weigerung nicht von fernerem Versuche abhalten. ויסף עוד בלק bildet einen selbständigen Satz, daher der satztheilende Accent auf בלק, und daher auch das עוד. שלח שרים diesmal schickte er wirkliche Fürsten, und zwar in größerer Anzahl und von höherem Range.

V. 16. 17. ויבאו וגו׳. מנע das Gegentheil von מנה und מנה zutheilen, gewähren: versagen. אל נא תמנע: versage du mir nicht, וכל אשר תאמר אלי אעשה, sowohl was zur Ausführung meines Vorhabens, als was zur Befriedigung deiner Wünsche dienen mag. ולכה נא, nach der Fassung dieser Sätze, dürften hier zwei Bitten geäußert sein, einmal: auf jeden Fall zu kommen. Durfte doch Balak in der schwankenden Stellung, in welcher er sich seinem Volke gegenüber fühlte, Bileam's Weigerung nicht eben als einen Beitrag zur Erhöhung seines Ansehens im Volke betrachten. Und zweitens: seinen Wunsch hinsichtlich der Verwünschung Israel's zu erfüllen. War doch Balak gar kein Motiv denkbar, weshalb ein Bileam diese ganz im Bereiche seines Metiers liegende Forderung nicht erfüllen sollte.

V. ויען וגו׳ אל עבדי בלק. Die זקני מואב hatte er den זקני מדין gegenüber als שרים behandelt (V. 8.) und sich auch ferner (V. 13, 14.) also gegen sie benommen, damit vergab er sich nichts. Im Gegentheil, seine Leutseligkeit durfte ihm das Volk gewinnen, in dessen Mitte er noch aufzutreten hoffte. Die wirklichen שרים von hohem und höchstem Range behandelt er wie עבדים, das zeichnet den ganzen Mann: herablassend gegen Niedere, hochmüthig gegen Hohe. אם יתן לי בלק מלא ביתו וגו׳. Auch darin zeichnet sich sein Charakter. So sehr er Ehre sucht, so gilt ihm doch Geld mehr als Ehre. Balak hatte in seiner Sendung in keiner Weise auf eine Belohnung in Gelde hingedeutet, hatte nur von ungemeiner Ehre und im Uebrigen von Bereitwilligkeit für alle seine Wünsche ge

קַבָּה־לִּי אֹתוֹ אוּלַי אוּכַל לְהִלָּחֶם בּוֹ וְגֵרַשְׁתִּיו׃

doch, verfluche es mir, vielleicht vermag ich dann es zu bekriegen, und werde es vertreiben.

12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם לֹא תָאֹר אֶת־הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא׃

12. Da sprach Gott zu Bileam: Gehe nicht mit ihnen! Du wirst dem Volke nicht fluchen, es ist vielmehr gesegnet.

שני (חמישי). 13. וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרֵי בָלָק לְכוּ אֶל־אַרְצְכֶם כִּי מֵאֵן יְהוָה לְתִתִּי לַהֲלֹךְ עִמָּכֶם׃

13. Bileam stand am Morgen auf und sagte zu den Fürsten Balak's: Gehet zu eurem Lande; denn Gott hat es verweigert mir zu gestatten mit euch zu gehen.

14. וַיָּקוּמוּ שָׂרֵי מוֹאָב וַיָּבֹאוּ אֶל־בָּלָק וַיֹּאמְרוּ מֵאֵן בִּלְעָם הֲלֹךְ עִמָּנוּ׃

14. Da machten sich die Fürsten Moab's auf und kamen zu Balak und sagten: Bileam hat sich geweigert mit uns zu gehen.

---

heißt קבב: Jemanden mit Worten ganz hohl machen, ihm seinen ganzen Inhalt nehmen, ihn zu einer מץ, zu einer Hülse (Ps. 1, 4.), zu einem Schatten machen, und מה אקב לא קבה אל hieße wörtlich: Wie kann ich auch nur das kleinste Loch machen, wenn Gott nicht erst eine ganze Höhlung gemacht. Im מ״ר wird קבב als ein höherer Grad von ארר begriffen.

V. 12. לא תאור וגו׳. Gehe nicht mit ihnen, denn du wirst den Zweck deiner Reise nicht ausführen. Du wirst diesem Volke nicht fluchen; selbst wenn du es wolltest, werde ich es verhindern; denn es ist gesegnet, das, was dieses Volk zum Volke macht, ist eben Das, dem ich die ganze Förderung meiner Waltung zugesagt. Ihm soll selbst in der Vorstellung der Völker nicht der Fluch, sondern der Gottes-Segen bestimmt sein. Wäre Bileam ein Prophet der Wahrheit gewesen, hätte er wahrheitsgetreu Balak's Gesandten diesen Gottesausspruch mitgetheilt, es wäre ohne die ganze folgende Veranstaltung die Absicht der göttlichen Intervention erreicht gewesen. Es hätte Balak, es hätte Moab und Midjan Veranlassung gefunden, statt die Eroberungsmacht dieses Volkes zu fürchten, das ihm innewohnende sittliche Moment, dem Gott seinen Segen zugesagt, kennen zu lernen und sich mit ihm zu ihrem Heile zu befreunden. Allein

V. 13. ויקם בלעם וגו׳, Bileam verschweigt ihnen den zweiten Theil, den eigentlichen Kern der göttlichen Warnung, spricht überhaupt von einer Weigerung, מאן ד׳, was ja ohne weiteres durchblicken läßt, daß auch sein Wunsch sei dem Volke zu fluchen, allein: מאן ד׳ לתתי להלוך עמכם, Gott findet es für mich nicht anständig mit Euch zu gehen. Waren sie doch nur, wie bemerkt, זקני מואב, nicht שרי מואב, nur Männer aus dem Volke, nicht eigentliche Fürsten.

V. 14. מאן בלעם, siehe V. 8.

בִּלְעָם׃

sten Moab's bei Bileam.

9. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמַר מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ׃

9. Da trat Gott zu Bileam ein und sprach: Wer sind diese Leute bei dir?

10. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־הָאֱלֹהִים בָּלָק בֶּן־צִפֹּר מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי׃

10. Bileam sprach zu Gott: Balak, Sohn Zippor's, König von Moab, hat zu mir geschickt:

11. הִנֵּה הָעָם הַיֹּצֵא מִמִּצְרַיִם וַיְכַס אֶת־עֵין הָאָרֶץ עַתָּה לְכָה

11. Siehe, da ist das Volk das aus Mizrajim gezogen und bereits das Auge der Erde bedeckt, nun, komme

---

sein. Weil er von Midjan nichts zu erwarten hatte, dürften sie vielleicht bei Bileam nicht mit derselben Rücksicht behandelt worden sein wie die זקני מואב, in denen er die eigentlichen Gesandten Balak's erblickte und sie daher wie שרי מואב behandelte.

V. 9. ויבא אלק׳ אל בלעם. ויבא אלק׳ אל־ kommt nur noch bei Abimelech (1. B. M. 20, 3.) und Laban (das. 31, 24.) vor, denen beiden eine Mittheilung von Gott unerwartet und von einem Vorhaben zurückhaltend kommt. Auch hier ist es durchaus nicht nothwendig, daß Bileam diese Gottes-Anrede erwartet oder auch nur erbeten habe. Das כאשר ידבר ד׳ אלי des vorigen Verses erscheint ganz nur als eine Phrase in Bileam's Mund. Wenigstens haben Balak's Boten und insbesondere auch Balak das מאן ד׳ וגו׳ in Bileam's Mund als nichts anderes bedeutend aufgefaßt, als: Ich will nicht mit euch gehen, mein Ehrgeiz und meine Interesse läßt es noch nicht zu. Sie gehörten sicherlich zu den Wissenden und Täuschenden und nicht zu den Getäuschten und Unwissenden, sie wußten, was die Berufung auf Götterwillen im Munde der im Interesse der Herrscher ihre Kunst übenden Mantik bedeute und daß das מאן ד׳ im Munde eines Bileam gleichbedeutend sei mit מאן בלעם. Geradezu entscheidend aber hiefür scheint uns die fragende Anrede: מי האנשים האלה עמך zu sein. Wenn Bileam in der That hätte auf eine höhere Entscheidung recurriren wollen, wenn er sich eine solche von Gott erbeten hätte, die Frage: מי האנשים וגו׳ hätte gar nicht mehr stattfinden können, sie kündigt sich vollständig als eine Bileam selbst ganz unerwartete göttliche Intervention an. Womit er bis jetzt sein Lebelang gespielt, und was er seinen Zeitgenossen vorgespiegelt, ward ihm hier mit einemmale unerwartet, und wie es scheint ebenso unerwünscht, zur Wahrheit.

V. 11. קבה לי. Die Wurzel קיב oder קבב in der Bedeutung von fluchen, verwünschen, kommt nur in dieser Geschichte im Munde Bileam's und Balak's, und zwar in anormaler Form vor. Von קבב hieße es normal: קֹבָה oder קָבָה wie רָנּוּ ליעקב (Jirmija 31, 7.) Von קיב: קִיבָה. Für קָבָה findet sich keine Analogie. K. 23, 8. kommt in אֶקֹּב in derselben Bedeutung wahrscheinlich die Wurzel נקב vor, die wir bereits 3. B. M. 24, 11. 16. in ähnlicher Anwendung finden. Wie נקב: löchern, ein Loch machen heißt, so heißt wahrscheinlich קבב: aushöhlen, und daher קב ein Hohlmaaß Kön. II. 6, 25. und häufig im Talmud. Wenn daher נקב: Jemanden mit Worten treffen heißt, so

וידברו אליו דברי בלק:
8 ויאמר אליהם לינו פה הלילה
והשבתי אתכם דבר כאשר ידבר
יהוה אלי וישבו שרי־מואב עם־

Bileam und sprachen zu ihm die Worte Balaks.

8. Da sagte er zu ihnen: Verweilet hier über Nacht, dann werde ich euch Antwort geben, wie Gott zu mir sprechen wird. Es blieben die Für=

---

vorkommt, hat es nicht die Bewirkung eines Erfolges, sondern die Kunde des Zukünftigen, insbesondere die Entscheidung über das Unternehmen oder Nichtunternehmen eines Vorhabens zur Absicht. So zu Ezech. 21, 26. ꝛc Die קסמים hier sollen also noch nicht die Bewirkung des Fluches vermitteln. Ohnehin hätte sie dann Bileam nicht in Aram, sondern in Moab gebraucht. Sondern es wurde wohl vorausgesetzt, daß er ihrer bedurfte um sich überhaupt für oder wider das Unternehmen zu entscheiden. Auffallend ist nur, daß die Boten die Zaubermittel mitnehmen. Sie gingen ja zu einem קוסם (Josua 13, 22.) und durften ja voraussetzen, daß der das nöthige Zeug zum Handwerk besitze. Vielleicht gehörte es mit zum Handwerk, daß Derjenige, in dessen Interesse eine Orakelentscheidung erzielt werden sollte, Etwas von dem Seinigen dazu herzugeben hatte.

V. 8. ויאמר וגו' כאשר ידבר ד' אלי. Wie schon zu Abrahams Zeit mitten in einer polytheistischen Welt es noch einen Malki Zedek gab, der Priester des höchsten Gottes war, welcher den Abrahamiden wieder der Einzige ward, wie Hiob und seine Freunde durchaus als reine Verehrer dieses Einzigen erscheinen, so sehen wir auch Bileam nur im Dienste dieses Einzigen sich begreifen und nennen. Bildet doch überhaupt die monotheistische Wahrheit im Gegensatz zum polytheistischen Wahn nicht das Eigentliche, geschweige das Ganze des Charakteristischen des Judenthums. Vielmehr ist dies die monotheistische Wahrheit mit ihrer vollen Consequenz für's menschliche Leben: die Gotteinheit mit der Lebenseinheit durch Sein Gesetz. Weit ab aber selbst von einem Malki Zedek, weit ab von einem Hiob und seinen Genossen erscheint Bileam's monotheistische geistige Höhe sittlich getrübt. Seine hohe, Gott nahe, geistige Begabung steht im Dienste seiner Selbstsucht und stellt sich in den Dienst der irdischen Hoheiten und Mächte und ihrer niedrigsten Begehren. Willst du den Unterschied sehen zwischen den Propheten Israel's und den Männern prophetischen Geistes der Völker, spricht der Weisen Wort, so vergleiche einen Bileam mit einem Jesaias, einem Jeremias, einem Ezechiel und deren Genossen. Israel's Propheten warnen als Gottes=Wächter die Völker vor Versündigungen, Bileam räth zu sittlicher Verführung um Menschen ins Verderben zu locken (K. 25). Israels Propheten=Geist stand im Dienste des Erbarmens über Israel und die Völker, Jesaias Eingeweide zittern wie eine Harfe um Moabs Weh (16, 11.), Ezechiel erhebt Klagelied bei Tyrus' Fall (K. 27.), und Bileam — möchte mit seinem Fluch ein ganzes Volk schuldlos verderben. Du kannst ganz eigentlich sagen, dies ganze Bileams=Kapitel habe den Zweck das Motiv zu veranschaulichen, weßhalb Gott mit dem Erguß seines heiligen Geistes bei den Völkern aufgehört. Bileam war von ihnen, und siehe wozu er seine Geistesgaben mißbraucht. (Thanchuma). — וישבו שרי מואב. Die Midjaniten scheinen fortgegangen zu

עֵין הָאָרֶץ וְהוּא יֹשֵׁב מִמֻּלִי׃
6. וְעַתָּה לְכָה־נָּא אָרָה־לִּי אֶת־
הָעָם הַזֶּה כִּי־עָצוּם הוּא מִמֶּנִּי אוּלַי
אוּכַל נַכֶּה־בּוֹ וַאֲגָרְשֶׁנּוּ מִן־הָאָרֶץ
כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ
וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר׃
7. וַיֵּלְכוּ זִקְנֵי מוֹאָב וְזִקְנֵי מִדְיָן
וּקְסָמִים בְּיָדָם וַיָּבֹאוּ אֶל־בִּלְעָם

de bedeckt, und es hat sich nun mir gegenüber niedergelassen —:

6. und nun komme doch, fluche mir diesem Volke, denn es ist mir zu mächtig, vielleicht vermag ich dann, daß wir ihm einen Schlag versetzen und ich es aus dem Lande vertreibe, denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchst, den trifft Fluch.

7. Da gingen die Aeltesten Moabs und die Aeltesten Midjans und Zaubermittel in ihrer Hand, kamen zu

---

deckt, d. h. soweit unser Gedankenblick reicht, hat es sich bereits aller uns nahe liegenden Länder bemächtigt. Wohin wir unsere Augen richten, sehen wir nicht mehr die alten Staaten, sondern es: והוא ישב ממלי, ישב ist keine drohende Stellung. Es dürfte daher wohl sagen sollen: es ist zweifelhaft, ob es mich angreifen wird, allein seine Nähe beängstigt mich, ist mir zuwider, und ich habe jetzt, wenn es mir gelänge, die beste Gelegenheit im Interesse des Allgemeinen ihm entgegenzutreten.

V. 6. ועתה לכה נא ארה לי וגו׳, vernichte den inneren Lebenskeim dieses Volkes, treffe es vernichtend in seinem Innern. Siehe 1. B. M. S. 215. כי עצום הוא ממני, denn es lediglich durch meine äußere Macht zu besiegen, dazu bin ich zu schwach. נַכֶּה könnte Infinitiv vom פיעל sein, wie נֻכָּתָה, נֻכּוּ (2. B. M. 9, 31. 32.) vom פּוּעַל. Allein regelmäßig müßte es dann נַכֵּה heißen. נַכֶּה ist vielmehr Futur הִפְעִיל, und heißt es daher wohl: vielleicht werde ich es dann vermögen, daß wir, ich und mein Volk (Raschi), oder daß wir, ich und du, נכה בו. Einen Feind im Kriege schlagen, besiegen, wird nur mit dem Accusativ construirt, נכה אותו, נכה ב־ heißt wohl nur ihm einen Schlag versetzen, ihm eine Niederlage beibringen, ואגרשנו מן הארץ, nicht daß es durch uns vernichtet, sondern nur in andere Gegenden hin vertrieben werde. Selbst mit Bileam's Beihilfe wagt Balak nicht von einer gänzlichen Vernichtung zu sprechen.

V. 7. זקני מואב וזקני מדין. Balak wählte zu seinen Gesandten nicht königliche, dem Volke fernstehende Diener vom höchsten Range, sondern dem Zwecke seiner Sendung gemäß solche Herren, die dem Volke nahe waren und dessen Vertrauen besaßen, die es als seine זקנים, als seine Rathgeber verehrte. Es mußte ihm ja daran liegen, daß der ganze Vorgang die möglichste Publicität im Volke erlange. זקני מדין, mit denen das Volk sich bereits in Berathung gesetzt (V. 4.), schlossen sich der Gesandtschaft an.

וקסמים בידם. Wir haben bereits 1. B. M. S. 200. den wahrscheinlichen Zusammenhang von קסם und גזם bemerkt, wonach קסם eine über das Natürliche und Mögliche hinausgehende Einwirkung bedeutete. In dem Worte selbst läge dann zugleich das Vorgebliche. Es ist eben גוזמא. In bei Weitem den meisten Stellen, in welchen קסם

הַשָּׂדֶה וּבָלָק בֶּן־צִפּוֹר מֶלֶךְ לְמוֹאָב
בָּעֵת הַהִוא׃
5 וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־בִּלְעָם
בֶּן־בְּעוֹר פְּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַנָּהָר
אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹ לִקְרֹא־לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה
עַם יָצָא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כִסָּה אֶת־

Balak, Sohn Zippor's, war doch König für Moab in jener Zeit! —

5. da schickte er Boten zu Bileam, Sohn Beor's nach Pethor, welches am Strome liegt, in das Land seiner Volksgenossen, um ihn zu sich zu laden; sie sollten ihm sagen: Siehe, ein Volk ist aus Mizrajim hinangezogen; siehe es hat bereits das Auge der Er=

Sohn Zippors war, wie er V. 2. genannt wird, und nicht als Moab's König, מלך מואב, sich sah, darin erkannte er die ganze Gefährlichkeit der Lage und das motivirte sein ganzes folgendes Verfahren. Jsrael's bloße Gegenwart und die wunderbaren Siege, die ihm vorangingen, hatten bereits einen solchen Zauber über sein Volk geübt, daß es alles Vertrauen in gewöhnliche Völker= und Herrschermacht verloren hatte und von seines Königs Heereskunst Nichts gegen Jsrael erwartete. Dieser Zauber oder die Vorstellung von ihm in den Gemüthern des Volkes — gleichviel ob Balak selbst den Glauben an Zaubermacht theilte, oder, wie es scheint (V. 7.) selbst eingeweiht war in die Täuschungsgeheimnisse der Kunst, — mußte erst durch eine höhere oder gleiche geheimnißvolle Macht gebrochen sein ehe er es wagen konnte, ja ehe es ihm auch nur gelingen würde sein Volk zum Kampfe gegen Jsrael hinauszuführen.

V. 5. וישלח מלאכים, er sendet daher in die uralte Heimath des gefürchteten Wundervolkes, nach Aram, in die Euphratgegend hin, wo die Wiege der Urväter dieses Volkes gestanden, in das Land des Morgens (K. 23, 7.) wohin auch aus des Urvaters Haus wieder Sprößlinge versetzt worden waren (1. B. M. 25, 6. siehe das.), wo daher mit heidnischem Unwesen und Zauberwahn (Jes. 2, 6.) gemischt sich auch reinere monotheistische Gedanken erhalten hatten, so daß dort selbst noch ein Hiob und seine Freunde (Hiob 1, 3.) ihre Heimath gehabt haben konnten, dorthin wohin er auch selbst nach Abstammung gehörte, schickte er zu Bileam, um diesen Völker=Seher zu sich zu laden.

הנה עם וגו׳ הנה כסה וגו׳. Das wiederholte הנה zeigt, daß mit עם יצא ממצרים ein selbstständiger Gedanke zur Erwägung gestellt ist. Daß עם יצא ממצרים, daß eine in Mizrajims Macht und Volksthum politisch und social untergegangene Menschenmasse aus Mizrajim als socialeinheitliches Volk zur Freiheit und Selbstständigkeit hinausziehen konnte, kennzeichnet dieses Volk als ein Unicum, auf dessen bewirkende Ursache dein Sinn gerichtet sein möge, wenn du der Erreichung meines Zweckes dienen willst! — הנה כסה את עין הארץ. Vgl. 2. B. M. 10, 5. Da das folgende והוא יושב ממלי nothwendig eine räumliche und somit auch eine Zahlbeschränkung einschließt, so kann das כסה את עין הארץ nicht wohl eine seine Anzahl vergegenwärtigende Hyperbel sein sollen. Vielmehr dürfte es seine bereits bewiesene Machtgröße und somit das veranschaulichen sollen, was von ihm noch in der Zukunft zu erwarten steht. Es hat schon das Auge der Erde be=

4. und Moab schon zu den Aeltesten von Midjan hatte sagen lassen: Jetzt wird diese vereinigte Menge unsere ganze Umgebung aufschlucken — und

4. וַיֹּאמֶר מוֹאָב אֶל־זִקְנֵי מִדְיָן עַתָּה יְלַחֲכוּ הַקָּהָל אֶת־כָּל־סְבִיבֹתֵינוּ כִּלְחֹךְ הַשּׁוֹר אֵת יֶרֶק

V. 4. ויאמר מואב אל זקני מדין und diese Gesinnung hatte sich bereits bethätigt: Moab, das Volk mit Umgebung seines Königs, hatte zu den Aeltesten des midjanitischen Volkes, also ebenfalls nicht an dessen Könige, deren sie fünf hatten, (4. B. M. 31, 8.) geschickt und hatte ihnen seine Befürchtungen mitgetheilt. Da Sichon und Og, die gewaltigsten Könige der Zeit, Israel gegenüber völlig ohnmächtig sich erwiesen hatten, hatte die Königsmacht als Vertheidigerin der Selbstständigkeit ihres Volkes einen ernsten Stoß in dem Vertrauen der Völker erhalten, und von Volk zu Volk, mit Umgebung der Könige, ergingen die Mittheilungen und die Einladungen zum gemeinschaftlichen Rathe und Handeln. Die Botschaft aber lautete: עתה ילחכו וגו׳. לחך heißt: lecken, auflecken, Wasser oder Staub mit der Zunge auflecken: ילחכו עפר כנחש (Micha 7, 17.), המים אשר בתעלה לחכה bildlich vom Feuer (Kön. I, 18, 38.). Nun faßt in der That der Ochse das Gras zuerst mit der Zunge, die es umschlingt und abrupft. Man kann also ganz eigentlich sagen: der Ochse leckt das Gras auf, und לחך ist hier der treffendste Ausdruck. Der Sinn der Botschaft aber war: so natürlich und mühelos wie der Ochse mit der bloßen Zunge das Gras sich zur Nahrung nimmt, so natürlich und mühelos werden wir alle diesem קהל zur Beute werden. Sie nennen Israel absichtlich nicht עם und nicht גוי, es erscheint ihnen ja noch nicht als ein staatlich gebautes Volk, es fehlt ihm ja noch der Boden, nach gewöhnlicher Anschauung die unerläßliche Vorbedingung jedes volksthümlichen Wesens. Gleichwohl war es ihnen קהל, ein durch ein ihnen unbekanntes Moment vereinigtes Gemeinwesen. את כל סביבתנו, nicht nur uns, denen es jetzt gegenüber lagert, und die wir zunächst bedroht sind, sondern auch alle unsere Nachbargebiete. Warum sie gerade nach Midjan diese Botschaft gesandt, die ihnen doch ferner lagen, und nicht nach Edom, jenen nächsten Nachbarn, dürfte zweifelhaft sein. Vielleicht eben weil Midjan Egypten und insbesondere der Wüste, diesem langjährigen Aufenthalte Israels, näher lag und sie daher bei Midjan eine nähere Bekanntschaft mit dem ihnen räthselhaften Volke voraussetzen und um so eher entsprechenden Rath erwarten konnten. Nach מ״ר weil sie von Moses Vergangenheit in Midjan wußten und daher dort von seiner Eigenthümlichkeit Näheres erfahren zu können hofften.

ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא. Moab's König, König von Moab heißt entschieden: מלך מואב, nie aber מלך למואב. מלך למואב bedeutet daher die Königsstellung, die Jemand für Moab hat, oder haben soll, und בלק בן צפור מלך למואב וגו׳ heißt: Balak hatte den Beruf und die Stellung als König für Moab, in dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden ובלק וגו׳: und Balak, Sohn Zippors, war doch König für Moab in dieser Zeit! An ihn hätte das moabitische Volk sich zuerst mit seinen Befürchtungen wenden sollen, für eine solche Zeit war ja vor Allem der König König! Indem aber die Angst des Volkes ihn völlig als König ignorirte und er in solcher Zeit nichts als Balak

Kap. 22, 1. Darauf zogen Jisraels Söhne und lagerten in den Oeden Moabs, jenseits des Jordans von Jericho.

2. Als Balak, Sohn Zippor, Alles sah, was Jisrael an den Emoriten vollbracht hatte, —

3. und Moab ungemein angst wurde vor dem Volke, weil es so großmächtig wäre und Moab alles Andere widerwärtig fand vor der Gegenwart der Söhne Jisraels,

כב 1. וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ
בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן
יְרֵחוֹ׃ ס
2. וַיַּרְא בָּלָק בֶּן־צִפּוֹר אֵת כָּל־
אֲשֶׁר־עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לָאֱמֹרִי׃
3. וַיָּגָר מוֹאָב מִפְּנֵי הָעָם מְאֹד
כִּי רַב־הוּא וַיָּקָץ מוֹאָב מִפְּנֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃

Kap. 22, 1. לירדן ירחו, ירדן ירחו ist der Jericho gegenüber fließende Jordan. So auch ת"א: לירדנא דיריחא. —

בלק

V. 2. וירא בלק בן צפור. Siehe zu V. 4. — לאמורי: den von Sichon und Og beherrschten Völkerschaften, auch Og's Gebiet gehörte zu Emori. Siehe 5. B. M. 3, 8.

V. 3. ויגר מואב. Es war im vorigen Verse Balak nur ganz individuell und nicht als König von Moab bezeichnet, es kann daher hier Moab nicht als eine Umschreibung für Balak den König sein, sondern ויגר מואב ist Fortsetzung dessen, was Balak wahrgenommen hatte. Er hatte Sichon und Og's Niederlage gesehen und auch gesehen welche Wirkung diese Ereignisse auf Moab gehabt. Diese Wirkung war: ויגר מואב und ויקץ מואב, ויגר: es faßte sie eine solche Angst, daß sie völlig haltlos wurden, den Boden unter ihren Füßen verloren, (siehe 1. B. M. S. 501.) wie es treffend im מ"ר ausgedrückt ist, sie sahen sich schon als גרים im eigenen Lande an, das Land gehörte ihnen schon nicht mehr, sie sahen es schon in Israel's Händen, und diese Angst ergriff sie: מפני העם כי רב הוא vor Israel als einem Volke, das sich so übermächtig erwiesen. רב ist keineswegs nur zahlreich, es ist auch Ausdruck der Macht. קרית מלך רב (Ps. 48, 3.) וישלח להם מושיע ורב והצילם (Jes. 19, 20.) und sonst, und in der That sie hatten Grund dazu. War doch Sichon, das Moab niedergeworfen hatte, selbst Israel erlegen! ויקץ מואב מפני בני ישראל (siehe zu 2. B. M. 1, 12.), und es ging ihnen eine Ahnung davon auf, daß in diesem Volke, diesen בני ישראל, diesen „Israeliten", ein Moment wirksam sein müsse, dem gegenüber alles Andere was Macht und Größe bedeutet, seine Bedeutung verlor. קוץ, der höchste Grad der Verachtung, sie bekamen Ekel, es ward ihnen Alles was sie bei sich sahen verächtlich, ja widerwärtig מפני בני ישראל, vor dem Dasein der Söhne Israel's.

ונשים עד־נפח אשר עד־מידבא׃
31. וישב ישראל בארץ האמרי׃
32. וישלח משה לרגל את־יעזר וילכדו בנתיה ויירש את־האמרי אשר־שם׃
33. ויפנו ויעלו דרך הבשן ויצא עוג מלך־הבשן לקראתם הוא וכל־עמו למלחמה אדרעי׃
מפטיר. 34. ויאמר יהוה אל־משה אל־תירא אתו כי בידך נתתי אתו ואת־כל־עמו ואת־ארצו ועשית לו כאשר עשית לסיחן מלך האמרי אשר יושב בחשבון׃
35. ויכו אתו ואת־בניו ואת־כל־עמו עד־בלתי השאיר־לו שריד ויירשו את־ארצו׃

das bis Medwa reicht, verwüsteten wir!

31. Jisrael ließ sich im Lande des Emoriten nieder.

22. Mosche aber entsendete Jaaser auszukundschaften, da nahmen sie dessen Töchterstädte ein, und er vertrieb den Emoriten, welcher dort wohnte.

33. Sie wendeten sich sodann und zogen den Weg nach dem Baschan hinauf, da zog ihnen Og, der König des Baschan entgegen, er und sein ganzes Volk zum Kriege nach Edreï.

34. Da sprach Gott zu Mosche: Fürchte ihn nicht, denn in deine Hand habe ich ihn und sein ganzes Volk und sein Land gegeben, verfahre mit ihm wie du mit Sichon, dem Könige des Emoriters gethan, der in Cheschbon residirte.

35. Sie schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk, so daß man von ihm Keinen übrig ließ, und sie nahmen sein Land in Besitz.

Diese Thatsache, daß Sichon's Eroberungen Jsrael zu Gute kamen, welches sonst die Ländertheile in den Händen ihrer früheren Besitzer nicht hätte antasten dürfen, wird Chulin 60, b. in den Satz gefaßt: עמון ומואב טיהרו בסיחון, Ammons und Moabs Gebiet wurden durch Sichon Jsrael zugänglich. Es ist da Ammon neben Moab genannt, obgleich es oben hieß: כי עז גבול בני עמון; denn in der That war in dem durch Jsrael Sichon abgenommenen Gebiete auch ein Theil eines früher zu Ammon gehörigen Gebietes einbegriffen, das Sichon ebenfalls erobert hatte, wie aus Josua 13, 25, 27. und Richter 11, 13. erhellt, aus welcher letzteren Stelle sich ergiebt, daß in dem vom Arnon bis zum Jabbok nunmehr Jsrael zugefallenen Gebiete frühere ammonitische Besitztheile mitbegriffen waren, und kann sich demnach das עז גבול עמון nur auf das Gebiet beziehen, das noch in Händen Ammons geblieben war, weil es von Sichon nicht erobert werden konnte (Siehe Raschi zu Chulin daselbst).

V. 32. וישלח משה. Nach Josua 13, 25. scheint dies eben das früher zu Ammon gehörige Gebiet gewesen zu sein.

V. 33. ויפנו ויעלו דרך הבשן: nordwärts.

חֶשְׁבּוֹן תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עִיר סִיחוֹן׃
28. כִּי־אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחֹן אָכְלָה עָר מוֹאָב בַּעֲלֵי בָּמוֹת אַרְנֹן׃
29. אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַדְתָּ עַם־כְּמוֹשׁ נָתַן בָּנָיו פְּלֵיטִם וּבְנֹתָיו בַּשְּׁבִית לְמֶלֶךְ אֱמֹרִי סִיחוֹן׃
30. וַנִּירָם אָבַד חֶשְׁבּוֹן עַד־דִּיבֹן

wird nun als Sichons Stadt gebaut und neu gegründet.

28. Denn von Cheschbon ging dann Feuer aus, Flamme aus Sichons Burg, verzehrte Moabs Or, Beherrscher von Ammons Höhen.

29. Wehe dir Moab! Du bist verloren, Kemosch's Volk! Er hat seine Söhne Flüchtlinge werden und seine Töchter in die Gefangenschaft kommen lassen, dem Könige des Emori Sichon.

30 Und umwarfen wir sie, verloren ging Cheschbon bis Dibon, bis Nofach,

---

stadt, ja zu einer Sichonsburg (V. 28.), von der aus er die Eroberung eines großen Theils des übrigen moabitischen Gebietes vollbringt!

V. 28. כי אש יצאה וגו׳, denn eben das Kriegesfeuer, dem das ganze frühere von Moab vom Jabbok bis zum Arnon beherrschte Gebiet zur Beute fiel, hatte seinen Herd in dem zur Sichonsburg umwandelten moabitischen Cheschbon. בעלי במות ארנן ist entweder Attribut von מואב als bisherigem Herren der Arnon-Höhen, oder von איש und להבה den nunmehrigen Beherrscher.

V. 29. אוי לך וגו׳, in dieser Niederlage hatte sich die Ohnmacht Moabs und seiner Nationalgottheit Kemosch gezeigt. Subject zu נתן ist כמוש.

V. 30. ונירם: und nun kamen wir und warfen sie! ונירם Futur קל von ירה mit Waw conversativ. Das Suffix hätte normal ונירם heißen sollen. Allein wir finden das Futur mit der Suffixform des Präteritum, z. B. ולבשם הכהן 2. B. M. 20, 30. Wir haben dort den Grund dieser scheinbaren Anomalie in der Absicht zu finden geglaubt, in dem Zukünftigen eine wesentliche Beziehung zu etwas Vergangenem hervortreten zu lassen. Wenn nun hier dem bereits zur historischen Vergangenheit umwandelten Futur noch durch die Suffixform des Präteritum der Begriff der Vergangenheit noch prägnanter aufgedrückt ist, so dürfte es damit in ein eigentliches Plusquamperfectum umwandelt sein und nicht heißen: nun warfen wir sie, sondern: und wir hatten sie geworfen, d. h. und im Grunde war es nicht Sichon, sondern wir, die Moabs Niederwerfung bewirkt haben. Sichon war nur ein Werkzeug für uns, er warf Moab nieder, damit wir sein Land in Besitz nehmen konnen. Ja, es kann sogar das Suffix ם sich auf Sichon beziehen und ירה in seiner eigentlichen Bedeutung: Pfeilschleudern zu nehmen sein, wir schleuderten Sichon auf Moab, Sichon war unser Pfeil. In diesem Sinne wäre dann auch:

ונשים ganz regelmäßig הפעיל von נשה mit Suffix, wie ישיא מות עלימו (Ps. 55, 16.) Gott setze den Tod zum Schuldeinforderer über sie. So hier: und wir machten sie zu unsern Schuldeinforderern. Sichon hat gleichsam für uns einkassirt. Sonst kann es auch הפעיל von שמם sein, wie אם לא ישים עליהם נוהם (Jeremija 49, 20.), also: wir verwüsteten.

24. וַיַּכֵּהוּ יִשְׂרָאֵל לְפִי־חָרֶב
וַיִּירַשׁ אֶת־אַרְצוֹ מֵאַרְנֹן עַד־יַבֹּק
עַד־בְּנֵי עַמּוֹן כִּי עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן׃
25. וַיִּקַּח יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל־הֶעָרִים
הָאֵלֶּה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּכָל־עָרֵי
הָאֱמֹרִי בְּחֶשְׁבּוֹן וּבְכָל־בְּנֹתֶיהָ׃
26. כִּי חֶשְׁבּוֹן עִיר סִיחֹן מֶלֶךְ
הָאֱמֹרִי הִוא וְהוּא נִלְחַם בְּמֶלֶךְ
מוֹאָב הָרִאשׁוֹן וַיִּקַּח אֶת־כָּל־אַרְצוֹ
מִיָּדוֹ עַד־אַרְנֹן׃
27. עַל־כֵּן יֹאמְרוּ הַמֹּשְׁלִים בֹּאוּ

24. Da schlug ihn Jisrael mit des Schwerdtes Schärfe, nahm sein Land in Besitz vom Arnon bis zum Jabbok bis zu den Söhnen Ammon, denn dies Gebiet der Söhne Ammon war fest.

25. Jisrael nahm alle diese Städte und Jisrael ließ sich in allen Städten der Emoriten nieder, in Cheschbon und in allen seinen Töchterstädten.

26. Denn Cheschbon war damals eine Stadt Sichons, des Königs des Emoriters. Er hatte den früheren König von Moab mit Krieg überzogen, und hatte sein ganzes Land bis zum Arnon aus seiner Gewalt genommen.

27. Darum sagen die Spruchredner: Gehet einmal hin nach Cheschbon! Es

---

V. 24. מארנן עד יבק, vom Arnon bis zum Jabbok im Norden und dem Gebiete der בני עמון im Osten כי עז גבול בני עמון: wie gleich weiter entwickelt wird durften Jsraels Söhne das Gebiet von Cheschbon, das ursprünglich zu Moab gehörte, dem gegenüber jede Feindseligkeit (5. B. M. 2, 8.) untersagt war, nur deshalb erobern, weil es zuvor der Macht Sichons erlegen und in dessen Besitz gekommen war. In demselben Verhältniß stand das Gebiet der Söhne Ammon zu Jsrael (das. 19.). So lange und so weit es Ammon gehörte, war es für Jisrael unantastbar; Sichon hat auch das ostwärts liegende Gebiet erobern wollen, und wäre dies geschehen, so wäre jetzt auch dieses in den Besitz Jsraels übergegangen, allein עז גבול בני עמון, Ammon widerstand dort Sichon, Sichon konnte es nicht erobern, deshalb blieb es auch für Jisrael unantastbar. Siehe unten zu V. 30.

V. 26. כי חשבון עיר סיחון, siehe zu V. 24. הראשון, der vor ihm König von Cheschbon war.

V. 27. על כן יאמרו המושלים siehe zu V. 14. — המושלים siehe 1. B. M. S. 99. Wer Geschehnisse der Zeit nicht als Chronikenschreiber, sondern aus dem höheren Gesichtspunkte auffaßt und veranschaulicht, von welchem aus das einzelne Ereigniß in der Allgemeinheit der in ihm sich vollziehenden weltgeschichtlichen Gottesgesetze zum Ausspruch kommt, dessen Geschichtswort ist das wahrhaftigste משל. באו חשבון, gehet hin, ihr Alle, denen die Lehre von der dynastischen Vergänglichkeit und von dem Wechsel der auf Macht und auf Götterwahn gestützten Macht noth thut, sehet, wie das bis dahin moabitisch stolze Cheschbon ausgebaut und befestigt umwandelt wird zu einer Sichons

18. Bist ja der Brunnen, den Fürsten gegraben, den Edele des Volkes gehöhlt mit dem Gesetzesgriffel an ihren Stäben! Und aus der Wüste ward er wieder gegeben.

19. Und von der Wiedergabe ein Gottesstrom und vom Gottesstrom Höhen hinan.

20. Und von Höhen in's Thal, das im Felde Moabs, den Höhengipfel hinan, und schaut nun heraus auf der Oede Plan.

21. Da schickte Jisrael Boten zu Sichon, König der Emoriten:

22. Lasse mich durch dein Land ziehen, wir wollen nicht in Feld und in Weinberg ablenken, wollen Brunnenwasser nicht trinken, in dem Königswege wollen wir gehen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

23. Aber Sichon gestattete Jisrael nicht durch sein Gebiet zu ziehen. Sichon sammelte all sein Volk, ging Jisrael der Wüste zu entgegen, kam nach Jahza und griff Jisrael an.

18. בְּאֵר חֲפָרוּהָ שָׂרִים כָּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם בִּמְחֹקֵק בְּמִשְׁעֲנֹתָם וּמִמִּדְבָּר מַתָּנָה׃

19. וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל וּמִנַּחֲלִיאֵל בָּמוֹת׃

20. וּמִבָּמוֹת הַגַּיְא אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה מוֹאָב רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְנִשְׁקָפָה עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן׃ פ

שביעי (רביעי) 21. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי לֵאמֹר׃

22. אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ לֹא נִטֶּה בְּשָׂדֶה וּבְכֶרֶם לֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹר גְּבֻלֶךָ׃

23. וְלֹא־נָתַן סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עֲבֹר בִּגְבֻלוֹ וַיֶּאֱסֹף סִיחֹן אֶת־כָּל־עַמּוֹ וַיֵּצֵא לִקְרַאת יִשְׂרָאֵל הַמִּדְבָּרָה וַיָּבֹא יָהְצָה וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל׃

V. 18.—20. באר חפרוה, ist ja ein Brunnen, der nicht mit mechanischem Werkzeug von mechanischen Werkleuten gegraben worden. Fürsten und Edle des Volkes — Mosche וזקני העם (siehe 2. B. M. das.) — hatten ihn mit dem geistigen Griffel ihrer Gesetzesstäbe geschaffen. Vom Choreb, dem Berge des Gesetzes war er ihnen geworden (siehe das.). וממדבר מתנה, und nun ward er ihnen aus der Wüste zum zweitenmale geschenkt und ward zu einem Gottesstrom und begleitete sie Höhen hinan, Thäler hinab, in das Moab-Feld-Thal hinein und endlich einen Höhengipfel hinauf und schaut nun von dort auf den Wüstenplan hinab, den er durchwandert — dort, ראש הפסגה kam er zur Ruhe. Fortan bedurften sie des Wunderbrunnens nicht mehr. Sie betraten bewohntes Land und nahmen es in Besitz, wie sofort berichtet wird.

לָשֶׁבֶת עָר וְנִשְׁעַן לִגְבוּל מוֹאָב׃
16. וּמִשָּׁם בְּאֵרָה הִוא הַבְּאֵר
אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לְמֹשֶׁה אֱסֹף אֶת־
הָעָם וְאֶתְּנָה לָהֶם מָיִם׃ ס
17. אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה
הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ־לָהּ׃

ausbog um Or Wohnraum zu geben und sich dann an das Gebiet Moab's lehnt.

16. Von dort zum Brunnen hin. Es ist dies der Brunnen, von welchem Gott Moses gesagt hatte: Versammle das Volk, ich gebe ihnen Wasser.

17. Damals sang Jisrael diesen Gesang: Steig wieder herauf Brunnen, wettsinget ihm.

Nation haben ertheilt werden sollen. את והב בסופה וגו׳, unserem der Epigonen Verständniß entziehen sich die Data dieses Citats. והב und סופה scheinen geographische Oertlichkeiten zu bezeichnen, an welche sich Erinnerungen großer Erlebnisse knüpfen, wie denn auch Berachoth 54, a. מעברות נחלי ארנון die Uebergänge der Arnonbäche neben מעברות הים und מעברות הירדן als Oertlichkeiten überliefert sind, deren Anblick zu der ברכה ladet: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. הנחלים ארנון beschreibt wohl den Arnon als aus mehreren Bächen entstanden, daher ja auch V. 15. אשד הנחלים. אשד lautverwandt mit חשד, חסד siehe zu 3. B. M. 20, 17.

Nach Raschi und ת״א wäre והב Substantiv von יהב geben, gewähren, wie ולד, ועד von ילד, יעד, und סופה wiese auf ים סוף hin, und man hätte zu übersetzen: das am Schilf Gewährte, das auch bei den den Arnon bildenden Bächen, d. h. die am Schilfmeer erlebten Wunder wiederholten sich an den den Arnon bildenden Bächen.

ער ist eine moabitische Stadt (V. 28.), ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער, אשד הנחלים dies ist der Arnon, der eben durch den Zusammenfluß der Bäche sich bildet; nachdem er sich gebildet, macht er eine Krümmung und in dem von dieser Krümmung eingeschlossenen Gebiete liegt die Stadt Or. Er biegt also seinen graden Lauf ab, לשבת ער damit Or dort angelegt werden konnte. ישב wird ja von den Städten selbst gebraucht: לא תשב לנצח von Babylon (Jes. 13, 20.) פרזות תשב ירושלם (Secharja 2, 8.) und sonst. נטה לשבת ער: er neigte ab, für Or's Wohnen. ונשען לגבול מואב: von da an fließt er längs der Grenze Moab's.

V. 16. ומשם בארה. Entweder: der Arnon fließt von dort zum Brunnen hin, oder: von dort kommt man zum Brunnen. הוא הבאר. Der Ort wurde באר, Brunnen, genannt, weil dort ihnen der Brunnen wieder gegeben ward, den sie vor vierzig Jahren vom Choreb her erhielten (2. B. M. K. 17.) und der ihnen mit Mirjams Tod entschwunden war, oder wahrscheinlicher weil dort der Brunnen zur Ruhe kam, den sie erhalten und wieder erhalten und der sie bis dahin begleitet. באר wäre dann der Name des Gipfels von welchem V. 20. spricht.

V. 17. אז ישיר, damals als ihnen der Brunnen wieder gegeben werden sollte. עלי באר, das Volk rief ihn wieder herauf aus der Tiefe, ענו לה, es ist ein Brunnen, den man mit Wettgesang aus seiner Tiefe heben kann; wie er geistig entstanden, horcht er auch auf den ihn wieder weckenden Ruf.

הָעֲבָרִים בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מוֹאָב מִמִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ׃
12. מִשָּׁם נָסָעוּ וַיַּחֲנוּ בְּנַחַל זָרֶד׃
13. מִשָּׁם נָסָעוּ וַיַּחֲנוּ מֵעֵבֶר אַרְנוֹן אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר הַיֹּצֵא מִגְּבֻל הָאֱמֹרִי כִּי אַרְנוֹן גְּבוּל מוֹאָב בֵּין מוֹאָב וּבֵין הָאֱמֹרִי׃
14. עַל־כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה אֶת־וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת־הַנְּחָלִים אַרְנוֹן׃
15. וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה

in den Einöden der Uebergänge in der Wüste, welche vor Moab von Sonnenaufgang her liegt.

12. Von dort zogen sie und lagerten im Grunde Sared.

13. Von dort zogen sie und lagerten an der Seite des Arnon, welche in der Wüste ist, die von dem Gebiet des Emoriten ausgeht. Denn der Arnon bildet die Grenze Moab's, zwischen Moab und den Emoriten.

14. Darum wird in dem Buche der Gottes-Kämpfe gesagt: Waheb in Sufah und die den Arnon bildenden Bäche.

15. Und der Bäche-Erguß, der sich

---

deutet und daher א״ה die Frage nach einem dem Fragenden entrückten, d. i. unbekannten Ort ausdrückt, so ist ע׳, von ע״ה, eine entlegene unbewohnte Oertlichkeit, eine Einöde.

V. 12. בנחל זרד, נחל ist sowohl der aus der Höhe in die Niedere herabströmende Bach, als die Niederung, welche das Rinnsal des Baches bildet. Der Grundbegriff ist die natürliche Herabbewegung aus der Höhe, verwandt mit נחל. Daher specifischer Ausdruck für das gesetzliche Erbrecht. Siehe zu K. 27. 7 f. Gegensatz davon ist נעל schließen, sperren, die natürliche Fortbewegung hemmen.

V. 13. מעבר הארנון אשר וגו׳, das אשר bezieht sich auf עבר. Sie hatten das moabitische Gebiet umgangen und lagerten nun an der Nordseite des Arnon, an jener Seite die den Wüstenstrich bildet, welcher vom emoritischen Gebiete ausgeht (Raschi). Sie betraten damit zuerst den Boden, der ihr Eigenthum werden sollte, wie im Verfolg V. 21. f. erzählt wird.

V. 14. 15. על כן, darum, weil der Arnon die Gränzscheide zwischen Moab und Emori bildet, wird dessen Lauf auch also בספר מלחמות ד׳ beschrieben!

ספר מלחמת ד׳, ähnlich dem ספר הישר (Josua 10, 13. Sam. II. 1, 18.) beweist, daß zu Moses Zeiten literarische Thätigkeit im Volke nicht gefehlt, daß vielmehr geisterfüllte Männer, es sind dies wohl die מושלים des V. 27., die erlebten Großthaten für Mit- und Nachwelt besangen und aufzeichneten, beweist aber zugleich, daß das heilige Gottesbuch der תורה nicht aus solchen Aufzeichnungen entstanden, sonst hätte der vermeintliche Compilator seine Quellen auch sonst genannt, wie er sie hier nicht verschwiegen. Vielmehr dürfte eben durch dieses dem Gottesbuche einverleibte Citat aus dem ספר מלחמות ד׳ auch den in diesem Buche enthaltenen Aufzeichnungen ein zu beachtender Werth in der

לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל־נֵס וְהָיָה
כָּל־הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי׃
9. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נְחַשׁ נְחֹשֶׁת
וַיְשִׂמֵהוּ עַל־הַנֵּס וְהָיָה אִם־נָשַׁךְ
הַנָּחָשׁ אֶת־אִישׁ וְהִבִּיט אֶל־נְחַשׁ
הַנְּחֹשֶׁת וָחָי׃
שש׳ 10. וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ
בְּאֹבֹת׃
11. וַיִּסְעוּ מֵאֹבֹת וַיַּחֲנוּ בְּעִיֵּי

sie auf eine hohe Stange und es sei dann: jeder Gebissene sehe hin und so wird er leben bleiben.

9. Da machte Mosche eine kupferne Schlange und setzte sie auf die hohe Stange, und es war wenn eine Schlange Jemanden gebissen hatte so schaute er die kupferne Schlange an und blieb leben.

10. Jisrael's Söhne zogen weiter und lagerten in Oboth.

11. Sie zogen von Oboth und lagerten

Nichts ist aber also geeignet uns mit jedem Geschicke, auch der so leicht zu Ungeduld stachelnden, jedes „große Loos" der Gottesspenden vermissenden — Alltäglichkeit auszusöhnen und in jeden Augenblick das Hochgefühl gottgewährter Rettung und die Seligkeit neu geschenkten Daseins zu mischen, als die Ueberzeugung von dem Abgrund, an dessen schmalem Rand unser ganzer Lebenspfad hinzicht, den eine gütige Gotteshand unserem sonst schwindelnden Blick verschleiert und auf Adlerfittigen ihrer Macht und Güte uns rettend vorüberträgt, nichts also, als die נחשים השרפים zu sehen, die unsichtbar an unseren Wegen lauern, und die nur der allmächtige Gottesschutz in dem Bann der Ohnmacht zu halten weiß. Daher die Strafe dieser כפויי טובה, dieser „Undankbaren", wie das Wort der Weisen diese Verirrung nennt, daß Gott den Schutz und Schleier hinwegzog, der bis dahin die Giftzähne der Schlangen in der Wüste unschädlich machte und verbarg; daher die Heilung, daß sich der Gebissene das Bild der Schlange zum bleibenden Gedächtniß einprägte — והיה כל הנשיך וראה אותו וחי!

V. 9. ויעש משה נחש נחשת, לשון נופל על לשון, ein Wortspiel (Raschi). Jeruschalmi ר"ה III, 9. עשה לך שרף לא פירש אמר משה עיקרה לא נחש הוא לפיכך ויעש משה נחש נחשת, es war Moses nicht der Stoff angegeben, aus welchem der שרף gebildet werden sollte, allein eben daraus schloß Moses, daß er ihn aus Kupfer zu gestalten habe, da ja שרף nur ein נחש-Species sei und mit diesem Begriff auch der Stoffname gegeben war. Dadurch, daß die Schlange aus Kupfer gebildet war, ruft schon der Stoff durch seinen Namen den Gegenstand in die Seele, der daraus dargestellt war. מכאן היה ר"מ דורש שמות, hieraus nahm R. Meir überhaupt Veranlassung den Namen eine Bedeutsamkeit beizulegen.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, so dürfte der נחשת-Stoff der נחש vielleicht noch näher den Zweck dieser ganzen Veranstaltung vergegenwärtigen. Es sollte fortan diese נחש נחשת nichts als eine „Ahnung" der wirklichen נחשים vermitteln, die überall verborgen in der Wüste am Wege lauern.

V. 11. בעיי העברים. עי, wie אי von אוה einen entlegenen ringsum isolirten Ort be-

der gehaltlosen Nahrung.

6. Da ließ Gott wider das Volk die Giftschlangen los, diese bissen das Volk und es starb vieles Volk von Jisrael.

7. Da kam das Volk zu Mosche und sagten: Wir haben gesündigt, indem wir gegen Gott und dich gesprochen. Bete zu Gott, daß Er die Schlangen von uns abwende. Da betete Mosche zu Gott für das Volk.

8. Da sprach Gott zu Mosche: Mache dir eine Giftschlange und setze

וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל׃
6. וַיְשַׁלַּח יְהוָה בָּעָם אֵת הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים וַיְנַשְּׁכוּ אֶת־הָעָם וַיָּמָת עַם־רָב מִיִּשְׂרָאֵל׃
7. וַיָּבֹא הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ חָטָאנוּ כִּי־דִבַּרְנוּ בַיהוָה וָבָךְ הִתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וְיָסֵר מֵעָלֵינוּ אֶת־הַנָּחָשׁ וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה בְּעַד הָעָם׃
8. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲשֵׂה

Assimilation ohne Substrat aufging, שנבלע ברמ"ח איברים (Joma 75, b.) Diese vorzügliche Eigenschaft verkehrte ihr Unmuth in ihr Gegentheil, sie war ihnen nicht substantiell genug.

V. 6. וישלח ד' בעם. שלח im קל heißt: schicken, Etwas mit Absicht zu einem Ziele hin in Bewegung setzen. שַׁלַּח im פיעל jedoch überwiegend: loslassen, Etwas seinem natürlichen Zug, seiner eigenen Bewegung überlassen, es nicht zurückhalten. So וישלח את העורב, וישלח את היונה (1. B. M. 8, 7. 8.) ושלח לכם את אחיכם (das. 43, 14.) ויהי בשלח פרעה (2. B. M. 13, 17.) ושלח את בעירה (das. 22, 4.) und sonst sehr häufig. Auch hier, nicht: Gott schickte Schlangen, sondern: ließ die Schlangen los, hielt sie nicht zurück. Daher auch nicht נחשים שרפים, sondern הנחשים השרפים, sie waren immer in der Wüste vorhanden, allein bis dahin hielt sie Gottes fürsorgende Macht zurück. Jetzt zog Gott diese sie zurückhaltende Macht zurück, und die Schlangen der Wüste folgten ihrem natürlichen Zug, dem das Volk erlag. So schildert Moses (5. B. M. 3, 15.) die Wüste, die sie durch Gottes Wundermacht ungefährdet durchwandert hatten: המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון וגו'. נחשים שרפים sind daher ein ebenso natürlicher Zubehör der Wüste wie צמאון. וינשכו, נשך ltw. mit נזק schaden, נשק brennen, נשק Rüstzeug, siehe 1. B. M. S. 541.

V. 8. ויאמר ד' וגו', והיה כל הנשוך וגו'. Der Biß der Schlangen hatte den einzigen Zweck, das Volk die Gefahren sehen zu lassen, die es auf Schritt und Tritt durch die Wüste verfolgten und die nur die Wundermacht Gottes von ihnen bis jetzt fern gehalten hatte, so fern, daß sie nicht einmal eine Ahnung davon hatten. Wer gebissen worden, der hatte sich nur das Bild der Schlange recht fest einzuprägen, damit es ihm gegenwärtig sei auch wenn Gottes Gnadenmacht die Schlangen wieder fern halten werde, auf daß er des „Vorhandenseins“ der Gefahren inne bleibe, an welchen täglich und stündlich der besondere Gottesschutz uns unbewußt vorüberführt, und die jeden Athemzug des Daseins zu einem geretteten, zu einem neuen Geschenke der göttlichen Macht und Güte gestalten.

וְאֶת־עָרֵיהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם חָרְמָה׃ פ
4. וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר דֶּרֶךְ יַם־סוּף לִסְבֹב אֶת־אֶרֶץ אֱדוֹם וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ־הָעָם בַּדָּרֶךְ׃
5. וַיְדַבֵּר הָעָם בֵּאלֹהִים וּבְמֹשֶׁה לָמָה הֶעֱלִיתֻנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוּת בַּמִּדְבָּר כִּי אֵין לֶחֶם וְאֵין מַיִם

machte sie und ihre Städte zu Bann. Es nannte darum den Ort Chorma.

4. Sie zogen vom Berge Hor dem rothen Meere zu, das Land Edom zu umgehen, da ward das Volk ungedul= auf dem Wege.

5. Da sprach das Volk wider Gott und wider Mosche: Warum habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt in der Wüste zu sterben? Denn wir haben kein Brod und kein Wasser, und unser Sinn hat schon Ueberdruß an

---

daher auch den Ort des verliehenen Sieges חרמה. In der That findet sich auch unter den von Josua im westjordanischen Lande überwundenen Königen ein מלך ערד (Josua 12, 14.) und nach Richter 1, 1. lag ערד im jüdischen Gebiete an der Wüste Juda — und bezieht auch רמב״ן das daselbst berichtete: ויכו את הכנעני יושב צפת ויחרימו אותה ויקרא את שם העיר חרמה auf die endliche Erfüllung dieses Gelübdes. Es ist jedoch zu bemerken, daß Josua 12, 14. ein מלך חרמה unmittelbar neben מלך ערד genannt wird, welches noch der Lösung bedürfte.

V. 4. דרך ים סוף es war dies ein scheinbarer Rückzug und ein langer Umweg. 5. B. M. 2, 1. heißt es ונסב את הר שעיר ימים רבים. ותקצר נפש העם בדרך Vgl. 2. B. M. 6, 9. מקצר רוח. Wie dort bemerkt ist קצר רוח, und so auch hier קצר נפש, wahrscheinlich Gegensatz zu ארך אפים und bezeichnet die Ungeduld, רוח und נפש reichen nicht aus das verlangte Ziel zu erwarten. Insbesondere hier reichte die נפש, reichten die vorwärts strebenden Lebensgeister nicht aus, die Mühe des langen Weges mit Hinblick auf das zu erreichende Ziel geduldig zu ertragen. Ein wirklich unbefriedigtes Bedürfniß lag nicht vor.

V. 5. וידבר העם באלק׳. Ihr Unmuth wendet sich auch direkt gegen Gott, sie zweifeln nicht an Moses' Sendung, aber sie sind unbefriedigt durch die göttliche Führung. למה העליתנו וגו׳: Gott und Moses, למות במדבר: wir kommen auf diese Weise nie zum Ziel und enden unser Leben in der Wüste unter ganz abnormen, einförmigen Verhältnissen. כי אין לחם ואין מים kann nicht sagen wollen, es fehle ihnen an der nöthigen Nahrung, sie gestehen ja selbst sofort, sie hätten לחם, vielmehr vermissen sie Speise und Trank nach gewöhnlicher Menschenweise; die mühelose wenn gleich wundervolle Versorgung mit Beiden war ihnen — langweilig, die vierzigjährige täglich sich wiederholende, so speciell fürsorgende Gottesgnade etwas — Alltägliches geworden, und dieser Unmuth machte sie sogar ungerecht gegen den Nahrungswerth des ihnen von Gott gereichten Mannabrodes, sie nennen es: לחם הקלקל, nach der פסיקתא: לחם קל, eine freie, leicht verdauliche Speise, so verdaulich, daß sie nach dem מדרש שוחר טוב: נימוה באיברים ganz in reproducirende

כא 1. וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ־עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ ׀ מִמֶּנּוּ שֶׁבִי׃

2. וַיִּדַּר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לַיהוָה וַיֹּאמַר אִם־נָתֹן תִּתֵּן אֶת־הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי וְהַחֲרַמְתִּי אֶת־עָרֵיהֶם׃

3. וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת־הַכְּנַעֲנִי וַיַּחֲרֵם אֶתְהֶם

Kap. 21, 1. Da hörte der Kenaaniter König Arad, der den Süden bewohnte, daß Jisrael den Weg der Kundschafter komme, er begann Krieg gegen Jisrael und nahm von ihm gefangen.

2. Da gelobte Jisrael Gott ein Gelübde und sprach: Wenn du dieses Volk in meine Macht geben wirst, so werde ich ihre Städte zu Bann weihen.

3. Gott hörte auf Jisrael's Stimme und gab den Kenaaniter hin. Es

---

dieses selbige Volk diesen Mann, den es jetzt so tief und in allen seinen Schichten beweinte, mit den schwersten ungerechten Vorwürfen und Anklagen überhäuft (V. 2. f.) und mag doch diese so bald darauf folgende tiefe Trauer um Aharon doch erkennen lassen, wie jene Volksaufstände, welche Aharons und Moses Leben trübten, doch wohl nur vorübergehende, aus momentaner verzweifelnder Stimmung hervorgegangene Aufregungen gewesen sein werden, denen gegenüber die normale Volksgesinnung wohl den Werth und die Verdienste ihrer großen Führer zu würdigen wußte. —

Kap. 21, 1. וישמע הכנעני. Siehe zu vorigem V. — הכנעני: wohl die erste zu dem eigentlichen Palästina gehörende Völkerschaft und als solche, d. h. sie hielten sich durch die Absicht von Jisraels Niederlassung im Kanaaniterland bedroht und warfen sich ihm daher an der Grenze entgegen. ערד, nach ה״א Name des Landstrichs, nach Rosch Haschana 3, a. der Name des Königs, identisch mit סיחון, und zwar entweder סיחון das Nomen proprium und ערד ein Beiname, שדומה לערוד במדבר, einem Waldesel an Wildheit gleich, oder ערד der Eigenname und סיחון: שדומה לסייח במדבר, סיח ein junger Esel (Baba Batra 78, b.). — האתרים von תור mit vorgesetztem א׳, wie אגם und אגמון von גמא, אזן (אזנך) von זן, אבן von כון, אכר von כור (כר) u. a. m.

V. 2. 3. אם נתן תתן וגו׳, ויתן את הכנעני u. s. w. רמב״ן im Commentar bemerkt, daß das transjordanische Land nie ארץ כנען genannt werde, von diesem מלך ערד, dessen Volk hier כנעני genannt wird, heißt es noch ausdrücklich Kap. 33, 40. והוא ישב בנגב בארץ כנען. Es sei daher anzunehmen, daß er im westjordanischen Lande im Süden gewohnt, und von dort her sich Jisrael entgegengeworfen habe, das Gelübde habe sich dann nicht auf die damalige Gegenwart, sondern auf die einstige Besitznahme bezogen. Daher denn auch bei ויתן וגו׳ der Terminativ fehlt, da die völlige Bewältigung der Völkerschaft erst später vollzogen ward. Jsrael gelobte, wenn Gott ihm den Sieg über diese sie Angreifenden verleihen werde, so werde es bei einstiger Besitznahme, als Denkmal des ersten Sieges über ein kanaanitisches Volk, dessen Städte unbewohnt lassen, aber deren Beute dem Tempelheiligthum weihen, ähnlich wie bei Jericho. — Es nannte

אַהֲרֹ֑ן וַיִּבְכּ֤וּ אֶֽת־אַהֲרֹן֙ שְׁלֹשִׁ֣ים י֔וֹם כֹּ֖ל בֵּ֥ית יִשְׂרָאֵֽל׃ ס

Aharon verschieden war, und das ganze Haus Jisrael's weinte um Aharon dreißig Tage.

Wirken, die einzige Wirksamkeit für welche sie geeignet waren, der belehrende und erziehende Einfluß auf Geist und Herz, waren von vornherein die sprechendste Bezeugung, von der Lösung welcher Aufgabe Ich eure Zukunft bedingt sein lassen wollte. Eine Aufgabe die daselbst (V. 8.) als עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך zum Ausdruck kommt: Verwirklichung des Rechts, hingebende Liebesfreundlichkeit, und keuscher Wandel im Stillen mit Gott. Sofort springt es aber wohl in die Augen, daß mit diesen drei Momenten unserer sittlichen Aufgabe zugleich die Wirksamkeiten jener drei Führer unserer Nation sich charakterisirt finden. משפט: die Rechtsnorm für die gesetzliche Gestaltung unseres ganzen Lebens nach Gottes Willen, bildet das charakteristische Augenmerk der Sendung Mosis, חסד und zwar אהבת חסד, das Lieben der Liebe, die Hinneigung der ganzen Characterbildung zum freudigen Rechtsverzicht, zur Milde und zu opferfreudiger Liebesthätigkeit, characterisirt Aharon's Wirksamkeit. So wird auch Sanhedrin 6, b. Aharons Wirken Moses zur Seite gezeichnet: משה היה אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו, Moses hatte das bergedurchbohrende Rechtsprincip zu vertreten, Aharon jedoch die aufopfernde Friedensgesinnung, die Frieden sucht und Frieden stiftet zwischen Mensch und Mensch. הצנע לכת עם אלקים, das stillverborgene, sittenreine keusche Wandeln mit Gott, צניעות, der Grundcharakter jüdischer Weiblichkeit, hat wohl unter Mirjams Einfluß die erfolgreichste Pflege gefunden. Sollten nicht vielleicht jene מתנות טובות für die materielle Wohlfahrt des jüdischen Volkslebens diesen geistig sittlichen מתנות parallel erscheinen, welchen eben diese drei פרנסים טובים für die geistige Wohlfahrt des jüdischen Volkslebens ihre besondere Pflege zuwandten? Ist es irrig zu sagen: צניעות ist der stillverborgene „Born", aus dessen Tiefe alle Heiligung des Lebens quillt, — חסד die spendende, kühlende und schützende „Wolke", mit welcher der Lichtstrahl des Rechts sich vermählen muß, um die Saaten des Heiles und des Glückes auf dem Acker der Menschheit zu zeitigen, — משפט aber, das Recht, das Himmelsbrod, das „Manna", welches das Mark und die Kraft, die Existenz und die Dauer alles Menschen- und Völkerlebens bedingt? Und daher: באר durch das זכות Mirjams, der צניעות-Pflegerin, ענני כבוד durch das זכות Aharons, des Pflegers der חסד, מן aber durch das זכות Mosis, des Ueberbringers und Pflegers der משפט-Lehre von Gott? —

ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל. Nach Moses' Heimgang heißt es, wie die Weisen bemerken, ויבכו בני ישראל את משה וגו' (5. B. M. 33, 8.), hier aber um Aharon: כל בית ישראל. Eben um jener, die Milde und den Frieden pflegenden Wirksamkeit Aharon's willen, ward sein Verlust noch tiefer und allgemeiner gefühlt und gewürdigt als selbst Moses', des Mannes der — Manchem unbequemen — göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit.

Nicht übersehen dürfte aber auch noch dieses werden: Noch vor wenigen Tagen hatte

26. und entkleide Aharon seiner Gewänder und bekleide damit seinen Sohn Elasar; Aharon aber soll eingesammelt werden und dort sterben.

27. Da that Mosche wie ihm Gott geboten hatte. Sie gingen zum Berge Hor hinauf vor den Augen der ganzen Gemeinde.

28. Mosche entkleidete Aharon seiner Gewänder und bekleidete damit seinen Sohn Elasar, und Aharon starb dort auf dem Gipfel des Berges. Mosche und Elasar stiegen herab vom Berge.

29. Da sah die ganze Gemeinde, daß

26. וְהַפְשֵׁט אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וְהִלְבַּשְׁתָּם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנוֹ וְאַהֲרֹן יֵאָסֵף וּמֵת שָׁם:

27. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וַיַּעֲלוּ אֶל־הֹר הָהָר לְעֵינֵי כָּל־הָעֵדָה:

28. וַיַּפְשֵׁט מֹשֶׁה אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וַיַּלְבֵּשׁ אֹתָם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנוֹ וַיָּמָת אַהֲרֹן שָׁם בְּרֹאשׁ הָהָר וַיֵּרֶד מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר מִן־הָהָר:

29. וַיִּרְאוּ כָּל־הָעֵדָה כִּי גָוַע

V. 26. והפשט וגו׳ והלבשתם וגו׳. Damit war Elasar an Aharons Stelle zum hohen Priester eingesetzt (Siehe 2. B. M. 29, 29.), und hatte Aharon die Genugthuung vor seinem Tode sich in seinem Sohn fortlebend zu erblicken.

V. 29. ויראו וגו׳. Wie nach Mirjams Tode sich deren Verlust für die Nation durch Versiegen des Brunnens kundgegeben, so war, nach der Lehre der Weisen (Thanith 9, a.) auch Aharons Tod durch eine solche äußere Kundgebung „sichtbar“ geworden. Die Wolkenumgebung, die sie bis dahin schützend und wegbahnend, durch die Wüste begleitete, verließ sie mit Aharons Tod, נסתלקו ענני כבוד, eine Schutzlosigkeit, die auch sofort den in der Nähe wohnenden kanaanitischen König, (K. 21, 1.) zum Angriff ermunterte. (Es dürfte dies einfach in dem ויראו des Textes liegen, und das א״ת ויראו אלא ויראו nur Erläuterung sein). ג׳ פרנסים טובים heißt es das., עמדו לישראל אלו הן משה אהרן ומרים וג׳ מתנות טובות נתנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן באר בזכות מרים עמוד ענן בזכות אהרן מן בזכות משה וכו׳. Ihren drei Führern Moses Aharon und Mirjam verdankte die Nation auch drei ihrer Existenz in der Wüste fürsorgende Wohlthaten, den Brunnen, die Wolke nud das Manna. Den Brunnen dem Verdienste Mirjams, die Wolke dem Verdienste Aharons, das Manna dem Verdienste Moses. Auf diese drei Führer der Nation weist noch Micha 6, 4. seine Zeitgenossen hin, die nimmer sich beklagen durften, daß Gott sie getäuscht, daß nicht von vornherein sie darüber aufgeklärt worden wären, worin das Heil ihrer Zukunft bestände; daß sie etwa in irgend andere Veranstaltungen und nicht in sittliche Stärke allein Bedingung und Stütze ihres nationalen Daseins zu setzen hätten berechtigt sein mögen. „Mein Volk“, was habe ich dir gethan, und worin habe ich dich vergeblich abgemüht“? spricht Gott durch Micha's Mund, „Sofort als Ich aus Mizrajims Land dich heraufführte und aus der Sclavenheimath dich erlöste, sandte ich einen Moses, einen Aharon, eine Mirjam vor dir her!“ Diese Persönlichkeiten, deren

20. וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אֱדוֹם לִקְרָאתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה׃

20. Da ließ er sagen: Du sollst nicht durchziehen. Und Edom rückte ihm entgegen mit schwerer Mannschaft und gewaltiger Macht.

21. וַיְמָאֵן ׀ אֱדוֹם נְתֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עֲבֹר בִּגְבֻלוֹ וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעָלָיו׃ פ

21. Edom weigerte sich also Jisrael zu gestatten durch sein Gebiet zu ziehen, und Jisrael lenkte von ihm ab.

חמישי (שלישי) 22. וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה הֹר הָהָר׃

22. Sie zogen von Kadesch, und es kamen Jisrael's Söhne, die ganze Gemeinde, zum Berge Hor.

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן בְּהֹר הָהָר עַל־גְּבוּל אֶרֶץ־אֱדוֹם לֵאמֹר׃

23. Da sagte Gott zu Mosche und zu Aharon am Berge Hor an der Grenze des Landes Edom:

24. יֵאָסֵף אַהֲרֹן אֶל־עַמָּיו כִּי לֹא יָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר־מְרִיתֶם אֶת־פִּי לְמֵי מְרִיבָה׃

24. Aharon soll zu seines Volkes Kreisen eingesammelt werden; denn er soll nicht zu dem Lande hinkommen, das ich Jisrael's Söhnen gegeben habe, weil ihr meinem Munde zuwidergehandelt habet in Beziehung auf die Haderwasser.

25. קַח אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־אֶלְעָזָר בְּנוֹ וְהַעַל אֹתָם הֹר הָהָר׃

25. Nimm Aharon und seinen Sohn Elasar und führe sie den Berg Hor hinan,

---

V. 21. ויט ישראל מעליו. Aus 5. B. M. 2, 4. f. wissen wir, daß ihnen feindselige Gewalt gegen Edom verboten war.

V. 22, כל העדה. Siehe V. 1. Es dürfte diese Bemerkung hier vor dem Tode Aharon's erkennen lassen sollen, daß, obgleich in der Wüste gestorben, doch Aharon nicht in Folge des allgemeinen, den Eintritt in das verheißene Land versagenden Verhängnisses sein Grab in der Wüste gefunden. Als die Gegend um Hor betreten wurde, war dies Verhängniß bereits gelöst, und nur der Vorgang in Kadesch bei מי מריבה war die Veranlassung seines Todes.

הר ההר: nach הר על גבי הר כתפוח קטן על גבי תפוח גדול, מ״ר, ein Berg auf einem Berg, eine sich auf einem Berge erhebende kleinere Bergkuppe.

V. 23. על גבול ארץ אדום, so auch K. 33, 38.: בקצה ארץ אדום. Es gab noch einen Berg Hor an der Nordwestgrenze von Palästina (K. 34, 7.) weßhalb diese nähere Bezeichnung nothwendig war.

V. 24. יאסף אהרן וגו׳. Siehe 1. B. M. S. 391, 392.

וּשְׂמֹאול עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹר גְּבֻלֶךָ׃
18. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱדוֹם לֹא תַעֲבֹר
בִּי פֶּן־בַּחֶרֶב אֵצֵא לִקְרָאתֶךָ׃
19. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
בַּמְסִלָּה נַעֲלֶה וְאִם־מֵימֶיךָ נִשְׁתֶּה
אֲנִי וּמִקְנַי וְנָתַתִּי מִכְרָם רַק אֵין־
דָּבָר בְּרַגְלַי אֶעֱבֹרָה׃

rechts und links abweichen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

18. Da ließ ihm Edom sagen; Du sollst nicht durch mich ziehen, sonst werde ich mit dem Schwerte dir entgegen ausrücken.

19. Jisrael's Söhne ließen ihm wieder sagen: Den Höhenweg wollen wir hinaufziehen, und wenn wir deine Gewässer trinken ich oder mein Vieh, so werde ich deren Kaufpreis zahlen, durchaus nichts anderes, lasse mich nur mit meinen Füßen durchwandern.

---

eine vom „Könige" d. h. von der Gesammtheit angelegte, der Oeffentlichkeit angehörnde Straße, die kein Privateigenthum, vielleicht nicht einmal Eigenthum einer Commune ist, kein Comunal-Weg.

V. 19. ויאמרו וגו׳ במסילה נעלה. Die Bedeutung הסתולל (2. B. M. 9, 17,) sich erheben, סלסל (Prov. 4, 8.) erheben, סוללה (Jirmijah 6, 6.) Schanzenaufwurf, auch סלם (1. B. M. 28, 12.) Leiter, und selbst סל (das. 40, 17.) Korb, als Mittel zum Aufheben und tragen, läßt entschieden in סלל die Grundbedeutung hinaufsteigen erkennen, und würde demnach מסלה einen Höhenweg, eine aufwärts führende Straße bezeichnen. In der That finden wir auch wie hier mit מסלה auch sonst den Ausdruck עלה verbunden. So מסלה העולה בית אל (Richter 21, 19.) Der Weg aus der philistäischen Meeres-Niederung ostwärts nach בית שמש ist ansteigend. Sam. I, 6, 9. daher: אם דרך גבולו יעלה וגו׳ und wird dieser Weg (das. 12.) מסלה genannt. Chron. I, 26, 16. במסלה העולה משמר. Ebenso scheint die מסלת שדה כובס (Jes. 7, 3. 36, 2.) ein ansteigender Weg gewesen zu sein. Kön. II, 18, 17. heißt es davon ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו בתעלה ברכה העליונה במסלת שדה כובס. Der Weg von Jerusalem zum שדה כובס wird also auch עליה genannt. Nach allem diesen glauben wir auch hier, in der מסלה, zu deren Benutzung sie sich bei der zweiten Sendung erboten, einen Gebirgsweg erkennen zu dürfen. Edom, Seir ist ja entschieden eine Gebirgsgegend, das ganze Gebiet wird ja darum auch הר שעיר genannt. Durch Edom nach Palästina gab es zwei Wege. Der bequemere, durch Thäler führende, war der דרך המלך auf welchem es rechts und links Aecker und Weinberge und gegrabene Brunnen gab. Diesen benutzen zu dürfen, war die erste von Moses gesandte Bitte; daher dabei von vornherein die selbst gesetzte Bedingung: לא נעבר בשדה וכרם ולא נשתה מי באר דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל. Als ihnen dies abgeschlagen wurde, erbot sich das Volk den beschwerlicheren Weg über das Gebirge zu benutzen. במסלה נעלה, und wenn sie oder ihr Vieh von den Gebirgswassern, die ja frei fließen, allerdings aber streng genommen מימיך: Edoms Eigenthum sind, trinken, so wollen sie entsprechende Vergütung auch dafür leisten, so daß Edom ihnen nichts als den bloßen Schritt ihrer Füße zu gewähren haben würde.

רביעי 14. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מַלְאָכִים
מִקָּדֵשׁ אֶל־מֶלֶךְ אֱדוֹם כֹּה אָמַר
אָחִיךָ יִשְׂרָאֵל אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת כָּל־
הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצָאָתְנוּ׃
15. וַיֵּרְדוּ אֲבֹתֵינוּ מִצְרַיְמָה וַנֵּשֶׁב
בְּמִצְרַיִם יָמִים רַבִּים וַיָּרֵעוּ לָנוּ
מִצְרַיִם וְלַאֲבֹתֵינוּ׃
16. וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה וַיִּשְׁמַע קֹלֵנוּ
וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וַיֹּצִאֵנוּ מִמִּצְרָיִם
וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ בְקָדֵשׁ עִיר קְצֵה
גְבוּלֶךָ׃
17. נַעְבְּרָה־נָּא בְאַרְצֶךָ לֹא נַעֲבֹר
בְּשָׂדֶה וּבְכֶרֶם וְלֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר
דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ לֹא נִטֶּה יָמִין

14. Da schickte Mosche Boten von Kadesch zu dem Könige von Edom: So sagt dir dein Bruder Jisrael: Du hast alle die Mühseligkeit erfahren, die uns betroffen.

15. Unsere Väter zogen nach Mizrajim hinab, und lange Zeit blieben wir in Mizrajim, die Mizrajim aber thaten uns Böses und unsern Vätern.

16. Da schrien wir zu Gott und Er hörte unsere Stimme, sandte einen Boten und führte uns aus Mizrajim. Nun sind wir in Kadesch, einer Stadt an der Grenze deines Gebietes.

17. Lasse uns doch durch dein Land ziehen, wir werden nicht durch Feld und Weinberg ziehen, werden nicht Wasser aus Brunnen trinken, den Königsweg wollen wir ziehen, wollen nicht

---

Geschlechter ihres Volkes.—

Tief bedeutsam ist aber die Zusammenstellung: Jisrael's Söhne hatten mit Gott gehadert — und Moses und Aharon traf eine Verurtheilung. Dieser Gegensatz bekundet eben die קדושת ד' in ihrer ganzen Größe. Siehe zu V. 12.

Das המה unterscheidet diese מי מריבה des vierzigsten Jahres von denen des ersten 2. B. M. K. 17.

V. 14. וישלח, unbeirrt von der über ihn verhängten Bestimmung, die ihm persönlich die Aussicht auf Erreichung des so lange angestrebten Zieles versagte, fuhr Moses fort, so lange ihn Gott bei seinem Volke ließ, rüstig der Lösung seiner Aufgabe zu leben. — אחיך ישראל erinnert ihn an die gemeinsame Abstammung, nach מ"ר zugleich an die Schicksalsverschiedenheit, die die beiden Zwillingszweige des abrahamitischen Stammes getroffen.

V. 15. ולאבותינו: nicht erst jetzt dem jüngsten, aus Mizrajim ziehenden Geschlechte, von dem ihr meinen könntet, es habe die Mißhandlung irgendwie verschuldet, sondern sie hatte bereits bei unseren Vorfahren begonnen, deren ehrbarer Charakter euch wohl noch aus der Ueberlieferung bekannt sein wird, und war somit ein über unsern ganzen Volksstamm als solchen zur Vererbung von Vorfahren auf Nachkommen dekretirtes gewaltthätiges Unrecht.

V. 17. ולא נשתה מי באר: Wir wollen kein Privateigenthum antasten. דרך המלך:

הארץ אשר־נתתי להם׃
13. המה מי מריבה אשר־רבו בני־ישראל את־יהוה ויקדש בם׃ ם

hinbringen, das ich ihnen gegeben habe.
13. Dies sind die Hader-Wasser, da Jisrael's Söhne mit Gott gehadert und er sich an ihnen in seiner Heiligkeit gezeigt.

Wer aber könnte wagen, den unausgesprochenen Nerus zu ergänzen, der das יען mit dem לכן in dem Gottesurtheil motivirend verbindet? Wer auch den Antheil an dieser Verirrung präzisiren, der auch Aharon vor Gottes Augen der gleichen Verurtheilung schuldig erscheinen ließ? Jedenfalls steht die Thatsache in ihrer Großartigkeit da, daß nun die Führer an der Gränze des Landes der Verheißung um einer kleinen, so leicht zu erklärenden אמונה-Schwäche eines Augenblickes willen, dasselbe Verhängniß erleiden, dem fortgesetzte אמונה-Losigkeit das von ihnen geführte Geschlecht der Wüste hat erliegen lassen, und das Grab der Führer neben dem Volke in der Wüste wird nun zum ewigen Zeugniß der Gerechtigkeit der göttlichen Waltung, auf deren Wage die leiseste Verirrung ihr naher, ihrem heiligen Dienste geheiligter Männer größten Verbrechen gewöhnlicher Sterblichen an Schwere gleicht, und die, indem sie selbst eines Moses und Aharon für die Weitervollbringung ihres Werkes auf Erden zu entrathen weiß, sich zugleich in der ganzen קדושה ihrer absoluten Größe zeigt, deren Ziele durch Nichts bedingt, und der selbst ein Moses und Aharon nicht unentbehrlich sind. Wenn später Jisrael's Nationalgesang Gottes קדושה, Gottes unnahbare Erhabenheit in ihrer ganzen, die Gemüther zum Ernst gewissenhaftester Selbstbeherrschung stimmenden Größe vergegenwärtigen will, singen will, wie sein Thronen über sein Gesetz schirmenden Cherubim die Erde in ihren bisherigen Gängen erschüttern müße, singen will, welche Größe, welche Furchtbarkeit, welche Heiligkeit der Huldigung seines Namens innewohnt, wie Seine Macht das Recht liebt und die von Recht und Milde gezeugte Geradheit bei uns erzielen will, besingen will, wie der Gedanke: קדוש הוא „Er ist heilig" unsere gänzliche Hingebung an sein Gesetzesheiligthum fordert: dann weist er auf Moses und Aharon hin, giebt zu bedenken, wie Moses und Aharon die hervorragendsten unter seinen Dienern, Samuel unter seinen Verkündern, die Gott für Andere anriefen und der Erhörung gewiß waren, mit denen Gott in Wolkensäule sprach, die die Wächter seiner Zeugnisse, die Empfänger seines Gesetzes waren, die Gott erhörte und auf ihre Fürsprache sich als verzeihender Gott für Andere erwies -- und doch für ihre eigene Verirrung kein Verzeihen hatte: רוממו ד׳ אלקינו והשתחוו להר קדשו כי קדוש ד׳ אלקינו! (Ps. 99.)

V. 13. ויקדש בם. בם bezieht sich wahrscheinlich auf Moses und Aharon, die in dem vorigen Verse genannt sind, und ist diese Heiligung in dem zu V. 12. entwickelten Sinne zu verstehen. Moses und Aharon's Tod in der Wüste ist die dauerndste Besiegelung der Göttlichkeit ihrer Sendung und der unverbrüchlichsten Heiligkeit und unnahbaren Unantastbarkeit des durch ihre Vermittlung uns offenbargewordenen göttlichen Willens für unseren Wandel auf Erden. רוממו ד׳ אלקינו והשתחוו להר קדשו כי קדוש ד׳ אלקינו tönt als mahnender Weltenruf von ihren Gräbern durch alle Zeiten und Räume an alle

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן יַעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה אֶל־

12. Da sagte Gott zu Mosche und Aharon: Weil ihr nicht fest an mir gehalten mich zu heiligen vor den Augen der Söhnen Jisrael's, darum sollt ihr diese Gemeinde nicht zu dem Lande

---

rin liege. Es kann eben nicht Ungehorsam im engern Sinne, sondern Widerhaarigkeit im Allgemeinen ausdrücken wollen. — המן הסלע הזה נוציא לכם מים. Wir glauben diese Frage also zu verstehen: Werden wir aus diesem Fels euch Wasser herausschaffen? D. h. Ihr habt uns vorgeworfen, wir hätten euch אל המדבר הזה, אל מקום הרע הזה gebracht, wo selbst ומים אין לשתות! Wohlan, wenn durch unser Wort, wie uns geboten worden, dieser Fels, an dem ihr steht, euch das nöthige Wasser giebt, werdet ihr da endlich aufhören, מרים zu sein, werdet ihr da endlich der Ueberzeugung zugänglich sein, daß überall nicht wir, sondern Gott euch hierher geführt? Mit diesen Worten, war Moses noch immer nicht aus der Bahn seines Auftrages gewichen. Ihrem Sinne nach waren sie die geeignete Vorbereitung zu dem, was לעיניהם, vor ihren Augen und zu ihrer Belehrung geschehen sollte. Nur die Erregtheit in der sie gesprochen wurden, und die ihn dann zum heftigen Staberheben und Schlagen des Felsen führte, wäre die Verirrung gewesen.

V. 12. יען לא האמנתם בי להקדישני. Wenn wir mit der bisherigen Auffassung nicht ganz irre gegangen, wenn Moses' Erregtheit aus dem bitteren Gefühle des Vergeblichen seiner ganzen bisherigen Arbeit an dem Volke entsprungen, das ihm noch immer als המורים, als die Ungefügigen, jeder Sinnesänderung durch bessere Ueberzeugung Unzugänglichen gegenüberstand; wenn eine solche Erregtheit einerseits ein in der Stimmung eines Moses nicht geeignetes Hervortreten der eigenen Persönlichkeit voraussetzen dürfte, die überall vor dem Bewußtsein der Gottessendung zurücktreten, und — wohl die schwerste aller Prüfungen — nie die Geduld verlieren sollte solange Gott geduldig bleibt; wenn von ihr ein augenblicklicher Zweifel nicht zu trennen ist an dem Gelingen der Gottessendung und der einstigen endlichen Gewinnung des Volkes für dessen Bestimmung und Sendung auf Erden: sollte dann nicht dieses Alles zusammen als momentanes Sinken der אמונה begriffen werden können, die an Gott und seinen Absichten bei allem Widerpart der Erscheinungen festhält und sich da am meisten bewährt, wo eine Gottessendung durch ihren Mißerfolg an sich selber irre zu werden versucht sein kann? Sollte dann die gegentheilige Forderung: Gott in der entschiedenen, durch nichts hindernd zu erreichenden Absolutheit seines Wollens und Vollbringens immer gegenwärtig zu haben, und von diesem Bewußtsein aus, durch alle Erfahrung unbeirrt, wie Gott heiligende Engel mit verhülltem Blick und verhülltem Schritt nur die geflügelte Botenkraft im Dienste Gottes zu bethätigen, sollte diese Forderung nicht als höchstes קידוש השם im Kreise der Menschen begriffen werden können, denen eine solche Botschaft gilt? Und sollte demnach das לא האמנתם בי להקדישני nicht vollkommen den Ausgangspunkt dieser Verirrung, die ungeduldig gewordene Erregtheit Moses', in seinem innersten Wesen treffen?

נוֹצִיא לָכֶם מָיִם׃
11. וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיַּךְ אֶת־
אֶת־הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ
מַיִם רַבִּים וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם׃ ס

diesem Felsen wir euch Wasser herausbringen!?

11. Und Mosche hob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stabe zweimal, da kamen viel Wasser heraus, und es trank die Gemeinde und ihre Thiere.

---

wäre: Moses nahm den Stab aus dem Heiligthum, wo er seit fast vierzig Jahren niedergelegt war, auf Gottes Geheiß wieder in die Hand, und mit diesem Abzeichen seiner göttlichen Sendung versammelte er das Volk. Als er aber nach fast vierzig Jahren sich wieder dem Volke gegenüber mit dem Gottesstab in Händen sah, dessen er vor fast vierzig Jahren bei'm Antritt seiner Sendung zur Beglaubigung seiner Sendung dem Volke gegenüber bedurfte — siehe 2. B. M. 4, 1—5. 17. — da that es ihm bitter wehe, daß er in allen diesen vierzig Jahren und mit allem, was er in diesen vierzig Jahren vollbracht hatte, nicht weiter in dem Vertrauen des Volkes gekommen war, und in der Bitterkeit dieses Gefühles vergaß er seines Auftrages, redete, statt ruhig den Fels, mit Vorwürfen das Volk an, und schlug in heftiger Erregung — וירם וגו׳ ויך וגו׳ פעמים — den Fels, worauf Wasser in Fülle ihm entströmte und das Volk und ihre Thiere befriedigte.

Es lautete aber der Vorwurf: שמעו נא המורים וגו׳. Wir haben schon zu 1. B. M. 26, 35. die Grundbedeutung der Wurzel מרה, wovon ja auch מֹרָה, das Scheermesser als: entgegenfahren, somit eine gegensätzliche Richtung innenehmen, erkannt. Wir haben im Deutschen einen aus ähnlicher Gedankenanschauung gebildeten Begriff: widerhaarig. Obgleich nun מרה vorzugsweise sich auf Handlungen bezieht und sowohl die positive als negative Unfolgsamkeit bezeichnet, so kommt es doch auch überhaupt als Bezeichnung eines den Wünschen und Erwartungen völlig entgegengesetzten Verhaltens und Zustandes vor. So heißt es von einem alle Wünschen versagenden Elend: עני ישראל מֹרֶה מאד (Kön. II. 14, 26.). So bezeichnet Job seine Klagen als גם היום מרי שיחי ,מרי (23, 2.) er könne seine Aeußerungen nicht den Wünschen seiner Freunde gemäß gestalten, denn ידי כבדה על אנחותי, das Leid das ihn gefaßt habe, laste zu schwer auf seinem Seufzen. (Jes. 50, 5.): ד׳ אלקים פתח לי אזן ואנכי לא מריתי, Gott habe ihm das Ohr geöffnet, und er habe sich der göttlichen Belehrung nicht unzugänglich gezeigt. Diese Unzugänglichkeit einer Belehrung gegenüber nennt er מרה. Auch hier dürfte המרים nicht speziell die Ungehorsamen bedeuten, da in dem Vorgang nicht eigentlich thätiger Ungehorsam zu Tage getreten. Vielmehr dürfte damit nur ihre Ungefügigkeit und ihr den gerechten Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten im Allgemeinen, ins Besondere aber ihre Unzugänglichkeit für alle die Belehrung bezeichnet sein, die sie doch aus all den großartigen Erfahrungen bereits geschöpft haben müßten. In diesem Sinne dürfte denn auch die Vieldeutigkeit, die שט״ן הרבה, wie im מ״ר der Ausdruck lautet, zu fassen sein, die dort in dem Ausdruck המרים gefunden werden, wonach der Vorwurf: סרבנים ,שוטים, מלמדים את מלמדיהם ,מורי חצים, Ungehorsam, Unverstand, Anmassung und Streitlust da=

אֶל־הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן־הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הָעֵדָה וְאֶת־בְּעִירָם׃
9. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֶּה מִלִּפְנֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ׃
10. וַיַּקְהִלוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת־הַקָּהָל אֶל־פְּנֵי הַסָּלַע וַיֹּאמֶר לָהֶם שִׁמְעוּ־נָא הַמֹּרִים הֲמִן־הַסֶּלַע הַזֶּה

vor ihren Augen, daß er sein Wasser hergebe, so wirst du ihnen Wasser aus dem Felsen herausbringen und wirst die Gemeinde und ihre Thiere tränken.

9. Da nahm Mosche den vor Gott niedergelegten Stab, wie er ihm geboten.

10. Und Mosche und Aharon versammelten die Gemeinde vor den Felsen hin. Da sagte er zu ihnen, höret doch ihr Ungehorsamen! Werden aus

---

Worte ihrem unleugbar vorhandenen Bedürfnisse Genüge verschaffen.

Diese Art der Wasserspende aus dem Fels hätte das Volk des tiefen Unrechts vollkommen überführt, das es in seinen Anklagen an Mosche und Aharon geübt, als hätten sie gegen Gottes Willen sie an diesen wasserlosen Ort geführt, während das erst im Folge des Schlagens mit dem Stabe hervorströmende Wasser noch immer der Annahme Raum lassen konnte, als wäre in der That ursprünglich ihre Führung in die Wüste Zin eine Eigenmächtigkeit Moses und Aharons gewesen, und hätte nur nachher ihr berechtigter Aufstand und ihre Noth Gott zu dem erbarmenden Wunder veranlaßt. Sie hätte das Volk gelehrt, wie unter Gottes Führung man aller Sorge sich zu entschlagen habe, und auch ohne Moses' Wanderstab der rechten Hilfe zur rechten Zei jederzeit gewiß sein könne. Sie hätte eben damit, wie ich einst die Erläuterung aus des sel. Bernays נ״ע Munde hörte, an der Grenze des verheißenen Landes und der damit zu betretenden neuen Zukunft, in welcher an die Stelle der offenbaren Gotteswunder der Führung durch die Wüste die unsichtbare und doch nicht minder nahe Gottes Leitung durch נסים נסתרים treten sollte, wohl eben zu diesen überleiten und zeigen sollen, daß was der Moses**stab** in der Wüste gewesen, das solle fortan das Moses**wort** für alle Zukunft bleiben. Und wenn — nach der tiefen Auffassung der Weisen — die Wanderschaft in die Wüste mit dem Mara-Wunder betreten wurde, das mit der Erfahrung rüsten sollte, daß דבר מן התורה daß ein Wort des göttlichen Gesetzes genüge, um das bitterste Wasser zu versüßen, (Siehe 2. B. M. S. 178.) so würde nach dieser Auffassung die Wanderschaft durch die Wüste habe schließen und die neue Zukunft angetreten werden sollen mit der Erfahrung, daß das Moses-**Wort** genüge um aus dem Fels den frischen Trunk des Lebens zu spenden —

V. 9. ויקח משה את המטה מלפני ד׳ וגו׳. Siehe V. 8.

V. 10. 11. ויקהלו וגו׳ ויאמר וגו׳ וירם וגו׳. Dürfen wir es wagen den Regungen vermuthend nach zu spüren, die das Gemüth eines Moses, dieses treuesten Dieners Gottes, von dem Gott selbst es bezeugte בכל ביתי נאמן הוא, in Einem Momente seines Lebens von der entsprechenden Erfüllung seiner Sendung ablenken konnten?? Diese Vermuthung

6. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן מִפְּנֵי הַקָּהָל אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֲלֵיהֶם׃ פ

שלישי (שני). 7. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

8. קַח אֶת־הַמַּטֶּה וְהַקְהֵל אֶת־הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ וְדִבַּרְתֶּם

6. Da zogen sich Mosche und Aharon vor der Versammlung zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zurück und fielen auf ihr Angesicht. Da ward ihnen die Herrlichkeit Gottes sichtbar.

7. Und Gott sprach zu Mosche:

8. Nimm den Stab und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aharon, und sprechet zu dem Felsen

---

V. 6. ויבא וגו׳ מפני וגו׳. Vgl. 1. B. M. 7, 7. ויבא נח וגו׳ אל התבה מפני מי המבול Jes. 2, 19, 21. ובאו לבא בנקרות הצורים וגו׳ מפני פחד ד׳ וגו׳ במערות וגו׳ מפני וגו׳. Sie antworteten Nichts, sie flüchteten sich zum אהל מועד, wie immer, wenn die Göttlichkeit ihrer Sendung in Frage gestellt ward.

V. 8. קח את המטה וגו׳. Seit dem Sieg über Amalek, 2. B. M. 17, 9. finden wir den Stab nicht wieder in Moses Händen. Er war, wie wir aus V. 9. ersehen, „vor Gott" d. h. im Heiligthum neben dem ארון העדות niedergelegt. Der Gottesstab in Moses Händen bezeichnete ihn als den von Gott Gesandten. Eine Bewegung mit dem Gottesstab, ein Neigen, ein Schlagen mit demselben vor Eintritt eines angekündigten Ereignisses, bezeichnet dieses Ereigniß als Erzeugniß einer augenblicklichen unmittelbar eingreifenden Wirkung Gottes. Sie hatten Moses und Aharon Verrath an ihrer Gottessendung vorgeworfen. Nicht nach Gottes Willen seien sie an diesem wasserlosen Ort, Moses und Aharon'sBöswilligkeit habe sie zu ihrem Unglück dorthin geführt. Gott kann sie nicht wollen verdursten lassen. „Nimm den Stab", sprach Gott zu Moses, zeige ihnen, daß du noch mein Gesandter bist, keinen Augenblick aufgehört hast, in meinem Dienste zu sein, והקהל את העדה und kraft dieser deiner durch den Stab in deiner Hand sich befundenden Gottes-Sendung versammle diese „Gemeinde der Zukunft", ודברתם אל הסלע לעיניהם, aber gebrauche den Sab nicht, לעיניהם, in Gegenwart des ganzen Volkes sollt ihr den Felsen blos mit Worten auffordern, daß er מימיו: das in ihm bereits vorhandene Wasser herausgebe. Ein Schlag mit dem Stabe wie 2. B. M. 17, 6. würde das Eintreten des Wassers als Folge einer neuen, erst durch ihren Aufruhr provocirten Einwirkung Gottes begreifen lassen, das soll es eben nicht sein. Sie sollen einsehen, daß nicht Moses und Aharon, sondern Gott an diesen Ort sie geführt, und daß wenn Gott an diesen Ort sie geführt, und seine Wolke ihnen daher diesen Ort zum Lageraufenthalt angewiesen, es nicht erst ihrer stürmischen Anregung und etwa dadurch veranlaßten göttlichen Einschreitens bedurfte, vielmehr das nöthige Wasser bereits an der von Gott ihnen angewiesenen Oertlichkeit von Gott gegeben war, und ein Wort von Moses und Aharon an den Fels genügte, daß er die ihm bereits von Gott für sie bereitgestellte Wasser hergebe, ונתן מימיו; somit והוצאת וגו׳ והשקית וגו׳, ohne neues Gotteswunder, sollst du mit deinem bloßen

3. וַיָּרֶב הָעָם עִם־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר וְלוּ גָוַעְנוּ בִּגְוַע אַחֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה׃

3. Es haderte das Volk mit Mosche und sie sagten: Wären wir doch verschieden als unsere Brüder vor Gott verschieden!

4. וְלָמָה הֲבֵאתֶם אֶת־קְהַל יְהוָה אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ׃

4. Wozu habt ihr die Gemeinde Gottes zu dieser Wüste hingebracht, damit dort wir und unsere Thiere sterben?

5. וְלָמָה הֶעֱלִיתֻנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הָרָע הַזֶּה לֹא ׀ מְקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת׃

5. Wozu habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt? Uns zu diesem schlechten Ort hinzubringen? Das ist kein Ort von Saaten, Feigen, Wein, Granatäpfel — selbst Wasser zum Trinken ist nicht vorhanden!

V. 3. וירב העם, eben das עם, von dem es V. 1. hieß: וישב העם בקדש, daß es Kadesch als den ersten Wiedereintritt in bewohnbares Land begrüßt hatte, glaubte sich durch diesen plötzlichen Wassermangel, den sie auf der ganzen bisherigen Wanderung durch die Wüste nicht empfunden, mit einemmale enttäuscht und von Moses und Aharon — betrogen! Daher וירב העם עם משה. — ולו גוענו וגו׳, mit גויעה, dem sanftesten Ausdrucke eines natürlichen Verscheidens (siehe 1. B. M. 6, 17.) bezeichnen sie den Tod aller der in der Wüste Verstorbenen, denen das göttliche Verhängniß den Eintritt in's Land versagte. Sie waren alle gestorben לפני ד׳, die göttliche Fürsorge hatte sie bis zum letzten Athemzuge nicht verlassen. Ihr Tod erfolgte nach dem natürlichsten Sterblichkeitsgesetze des Menschen ohne durch eine außerordentliche Calamität herbeigeführt zu sein — wir aber sollen durch Durst umkommen!

V. 4. ולמה הבאתם, das ist nicht Gotteswille, das ist eure Veranstaltung, damit übt ihr Verrath an קהל ד׳. Gott will uns erhalten, nach Gottes Absicht sollen wir leben bleiben und in das verheißene Land kommen, ihr aber habt dieses ganze Kahal, diesen ganzen Gott eigenen Menschenverein, den Gott für die glücklichste Zukunft erhalten will, in diese Wüste geführt damit sie und ihre Thiere des schrecklichen Todes sterben. Bezeichnend ist der Ausdruck בעיר gewählt, das das Thier unter Herrschaft seines Naturtriebes (siehe 2. B. M. 22, 4.), hier des unabweisbaren Bedürfnisses zu trinken, vergegenwärtigt. Der Vorwurf lautet: schon um unserer Thiere willen hättet ihr das nicht thun sollen, hättet mit den unschuldigen Creaturen Erbarmen haben sollen!

V. 5. ולמה העליתנו וגו׳. Das Verhängniß unserer Wanderschaft in der Wüste ist ja zu Ende. Wir sollten doch bereits das verheißene blühende Land betreten, das in dieser Frühlingszeit schon in allem Schmuck der Saaten und Früchte prangen muß — welch ein Contrast damit dieser Ort — wo nicht einmal Wasser zum Trunke vorhanden! — Das ist nicht Gottes Wille, das ist euer Werk.

2. und es war kein Wasser für die Gemeinde, und sie versammelten sich über Moſche und Aharon.

2. וְלֹא־הָיָה מַיִם לָעֵדָה וַיִּקָּהֲלוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן׃

Vergangenheit und der großen Erlebnisse der Wanderschaft durch die Wüste unter Gottes Schutz und Gottes Führung mit hinübernahmen in diese neue Zukunft und Enkel und Urenkel mit dem Geiste dieser Gott schauenden Erlebnisse zu tränken vermochten: so dürfte an dieser ganzen früheren und tieferen Ausrüstung der jüdischen Frauen mit jüdischem Geiste der Wirksamkeit Mirjams, die ihnen als Prophetin voranleuchtete, nicht der geringere Antheil zuzuschreiben sein. (Siehe zu 2. B. M. 15, 20.). Nicht umsonst aber geht wohl diesem Kap., das so kurz und schmucklos den Tod der Geschwister Mirjam und Aharon enthält, das große פרה אדומה-Kapitel der jüdischen Unsterblichkeitslehre voran. Dieses Kapitel selbst ist eine große Einleitung zu diesen Toden und sagt: was in Mirjam Mirjam, was in Aharon Aharon war, das ist mit ihrem Tode nicht gestorben, wie ihr Wirken hienieden in allen Folgeschlechtern ihrer Nation unsterblich fortlebt, so ist ihr eigenstes Wesen selbst aus irdischer Vergänglichkeit zu Gott, dem Urquell alles Lebens in die Ewigkeit zurückgekehrt. Und wenn das Wort der Weisen (Moed Katan 28, a.) lehrt: למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה אדומה מכפרת אף מיתתן של צדיקים מכפרת, daß die Zusammenordnung dieser beiden Kapitel lehre, dem Tode der Gerechten wohnt eben eine solche sühnende Kraft inne, wie dem פרה אדומה-חטאת, so möchte dies wohl auch in diesem Sinne eine Wahrheit sein, daß, wie die פרה אדומה-Institution die Unsterblichkeit und damit die sittliche Freiheit des göttlichen Menschenwesens lehrt, so lehrt Beides unmittelbar auch der Tod des Gerechten. Denn wahrlich der muß geistig blind sein, dem das Sterben eines Gerechten nicht zur lautesten Unsterblichkeitpredigt wird, der in dem was nun reglos und Verwesungsspuren tragend vor ihm liegt, das noch zu erblicken wagt, was noch soeben in so geistiger Kraft und in sittlich freier Macht Denken und Wollen bethätigte, der in der Leiche des Gerechten etwas Anderes erblicken kann, als den in den Winkel geworfenen Mantel eines von dannen geschiedenen Mannes —

V. 2. ולא היה מים לעדה. Wir haben schon zu 2. B. M. 17, 5. angemerkt, daß der aus dem Felsen zu Choreb geöffnete Quell nicht nur das augenblicklich damalige Bedürfniß befriedigte, sondern sie auf ihrer ganzen ferneren Wanderung durch die Wüste begleitete, so daß wir in der That ja nie wieder eine Klage über Wassermangel hören. Jetzt aber, nach Thanith 9, a. sofort nach Mirjams Hinscheiden — versiegte der Quell, und die eben zum erstenmale sich als die „Gemeinde der Zukunft" fühlende עדה sah sich der allerersten Bedingung der Forteristenz, sah sich des Wassers beraubt. ולא היה מים לעדה! Auf Grund dieser Aufeinanderfolge, ותמת שם מרים ולא היה מים לעדה wird daher (das.) der bisherige Genuß der Wohlthat des mit durch die Wüste geleitenden Horebbrunnens dem Verdienste Mirjams zugeschrieben, באר בזכות מרים. Was Mirjams stilles Wirken für die sittliche Zukunft des Volkes gewesen, und wie sehr ihr Heimgang ein Nationalverlust war, kündigte sich sofort durch Versiegen des Horebbrunnens nach ihrem Tode an.

Kap. 20, 1. Es kamen Jisrael's Söhne, die ganze Gemeinde, in die Wüste Zin im ersten Monat, und das Volk ließ sich in Kadesch nieder. Da starb dort Mirjam und wurde dort begraben,

כ 1. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה מִדְבַּר־צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם׃

Kap. 20, 1. 'ויבאו וגו, der Beisatz כל העדה kann schwerlich sagen wollen, daß das ganze Volk in die Wüste Zin kam, und Keiner zurückgeblieben war. Abgesehen davon, daß gar keine Veranlassung zu dieser ausdrücklichen Prädicirung des Dorthinkommens von der Gesammtheit des Volkes vorliegt, so würde es auch in diesem Falle nur ויבאו כל עדת בני ישראל wie 2. B. M. 16, 1. heißen, und auch dann würde die Bezeichnung des Gesammtvolkes als עדה ihr besonderes Motiv haben (siehe das.). Hier wird aber dieser Begriff ganz eigentlich hervorgehoben. Nachdem bereits בני ישראל genannt sind, werden sie noch besonders als כל העדה charakterisirt. Die בני ישראל, welche in die Wüste Zin kamen, waren die כל העדה, waren die „Gesammtgemeinde“, sie waren die nun für die gemeinsame Bestimmung — das liegt ja in עדה — Vereinigten, das K. 14. 29—35 ausgesprochene Verhängniß war bereits vollzogen. Alle, die in die Wüste Zin kamen, waren die עדה, die nun die neue Zukunft antreten sollten. עדה השלמה, wie מ"ר zu demselben Ausdruck V. 22. (siehe das.) erläutert, עדה נכנסה לארץ לפי שמתו יוצאי מצרים ואלו מן אותן שכתוב בהן חיים כולכם היום.

בחדש הראשון, in einer Zeit, die den Boden von Menschen bewohnter Länder in Frucht verheißendem Aufblühen zeigt.

וישב העם בקדש, nicht ויחן, wie das temporäre Rasten in den Wanderstationen immer bezeichnet wird, sondern וישב, der Ausdruck bleibenden Niederlassens, wie K. 21, 25. 31. Kadesch wird V. 16. עיר קצה גבולך, eine Gränzstadt des edomitischen Landes genannt, und wenn sie auch wahrscheinlich noch nicht in der Stadt Kadesch selbst waren, so waren sie doch in deren Gebiet, das schon ihren Namen trug. Das Volk glaubte sich daher bereits an dem Ende ihrer Wüstenwanderung und nach vierzigjährigem Wandern endlich in Kadesch wieder bewohnbare und von Menschen bewohnte Stätten zu betreten. וישב העם בקדש in diesem Gefühle ließen sie sich dort nieder. Sie glaubten sich am Ziele.

ותמת שם מרים ותקבר שם. Da starb dort Mirjam und ward dort begraben. Sie hatte ihre Mission auf Erde vollendet. Ihr Grab in Kadesch mochte noch den späteren Geschlechtern sagen, daß sie die Erde nicht eher verließ bis das neue Geschlecht zum Antritt der verheißenen Zukunft bereit stand. Und wenn in der langen, an trüben Erfahrungen so reichen Wanderung an den wiederholten verzweiflungsvollen Abfällen von Gott eben die Frauen am wenigsten sich betheiligten, die Frauen am meisten das heitere Vertrauen und die ausharrende Hingebung an Gott bewahrten, die Frauen daher auch — nach מ"ר 4. B. M. 27, 1. — in das Verhängniß des Aussterbens in der Wüste nicht mitbegriffen waren, und nun in diesem neuen Geschlechte für die neue Zukunft Großmütter und Mütter in das Land der Verheißung mit hineinzogen, die das lebendige Gedächtniß der egyptischen

und der specifische Art-Unterschied beginnt erst mit הערב שמש. Nach der Ueberlieferung der Weisen ist schon mit טבול יום der volle spezifische Art-Unterschied von טמא gegeben, und zwischen טבול יום und הערב שמש liegt nur ein quantitativer Grad-Unterschied der טהרה. Dies in die Gedankensphäre der durch die פרה-Institution zu proklamirenden Grundlehren der sittlichen Freiheit übertragen, ergiebt nach sadducäischem Hochmuth den Satz: Erst der geistig und sittlich Vollkommene ist frei und unsterblich, alles auf niederer Stufe gehört noch dem vergänglichen Reiche physischer Gebundenheit an. Die Lehre der Weisen aber spricht: Selbst auf niedrigster Stufe ist in jedem Menschen das göttlich Freie, das ihn tief von allem physisch Vergänglichen scheidet und ihn der sittlichen Freiheit und des ewigen Lebens theilhaftig macht. Nur Stufenunterschiede zählen zwischen ihm und der Höhe der geistig und sittlich Vollkommensten. Nach sadducäischer Irrlehre ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein Ideal, das erst durch geistige und sittliche Vollkommenheit zu erringen wäre, somit — vielleicht — keinem Menschen erreichbar winkt. Nach der Weisheit der Weisen ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein dem Wesen des Menschen als Menschen innewohnendes Angebinde, das Gott einem Jedem bei seinem Eintritt ins Hiersein mitgiebt, auf daß es ihn im Lande der gebundenen Vergänglichkeit die Wege der Freiheit zu wandeln befähige, die zur Heimkehr in die Ewigkeit in die höhere Vollendung leiten — Liegt der Gedanke sehr ferne, daß die sadducäische Opposition mit ihrem במעורבי שמש היתה נעשית in tiefen Zusammenhange mit ihrer Opposition gegen die עולם הבא-Lehre derselben Weisen stehe?

Sehr sind wir geneigt zu glauben, daß die bereits bemerkte Zulässigkeit eines Knaben ja eines Kindes zur הזיה (Siehe Para 12, 10.) mit dieser Zulässigkeit eines טבול יום zusammenhängt. Es ist dieselbe Weisheit, die in dem טבול יום schon den טהור, in dem Reinheits-Anfang schon den „Reinen", erblickt, die auch im „Kinde" schon den künftigen „Mann" erblicken läßt, und selbst einen קטן טבול יום befähigt den tiefkluftenden Unterschied des Lebens vom Tode, des „Menschen" von der Leiche zu demonstriren, — derselbe Begriff, in welchem die Zulässigkeit des טבול יום niedergelegt ist, lehrt auch die Zulässigkeit des קטן, so wie durch והזה הטהור על הטמא der Begriff טהור für טבול יום zu פרה erweitert ist, so lehrt auch Joma 43, a.: ולקח אזוב וטבל במים איש טהור איש ולא אשה טהור להכשיר את הקטן.

Daß אשה כשרה לקידוש ופסולה להזיה dürfte vielleicht damit im Zusammenhange stehen, daß קידוש כשר בלילה ist, הזיה jedoch auf die Zeit des Tages beschränkt, somit eine מצות עשה שהזמן גרמה ist. Indem das Gesetz הזיה auf die Tageszeit beschränkt, reiht es dieselbe dem Kreise derjenigen Handlungen ein, die als Bekundungen von Wahrheiten zu begreifen sind, auf welchen das jüdische Gesammtleben beruht, deren Vertretung in jedem Geschlechte und Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht zum Mannesberufe in Israel gehört. Indem es aber zu הזיה schon die „künftigen Männer" zuläßt, spricht sich eben die allgemeinste Bedeutsamkeit der Grundwahrheit aller jüdischen Grundwahrheiten aus, die durch הזיה במי הטאת zum Ausdruck gelangen soll, und in deren Anschauungskreis der jüdische Knabe als künftiger Mann der jüdischen Wahrheit nicht frühe genug eingeführt werden kann. Unseres Wissens ist הזיה במי חטאת der durchaus einzige Fall, in welchem das Gesetz קטנים zur Vollziehung einer מצוה zuläßt und נשים ausschließt —

מ״ח, auch nicht die Berührung von אפר פרה, von der פרה-Asche, macht טמא; erst wenn die Asche ins Wasser gestreut, und darin gemischt, und beides zusammen zur הז״ה מי חטאת geworden, erst dann bringt die Berührung außer zum הז״ה-Zwecke טומאה.

Endlich die die ganze פרה-Institution beherrschende Halacha: טבול יום כשר בפרה. Der טהרה-Zustand, den das Gesetz von allen bei dem Vollzuge des פרה-Aktes Beschäftigten, sowie von dem die הז״ה Vollziehenden fordert, ist nur der des untersten טהרה-Grades, der mit der טבילה erreicht wird, bevor הערב שמש die טהרה vollendet. Diese Halacha, welche die Tradition leugnende Saducäer auf's Heftigste bestritten, wurde ihnen gegenüber in möglichster Oeffentlichkeit bei jedem Vollzuge der פרה aufs Entschiedenste dergestalt aufrecht erhalten, daß vor allem Volke auf dem Oelberge der fungirende כהן vor Beginn seiner Funktion absichtlich durch Berührung טמא gemacht wurde, so daß er erst טבילה vornehmen mußte und nur als טבול יום seine Funktion bei der פרה antreten konnte. Damit nun nicht durch diese öffentlich absichtliche Versetzung des fungirenden כהן in einen durch טבילה aufzuhebenden טומאה-Zustand die ganze Auffassung des פרה-Aktes als טהרה-Institution wesentlich leide und in deren Gegentheil entstellt werden könnte — כי היכא דלא לזלזלו בה — wurden die großartigsten opfervollsten Vorkehrungen in größter Oeffentlichkeit veranstaltet, um von dem fungirenden Priester vorbereitend auch nur die entfernteste zweifelhafteste Möglichkeit einer טומאת מת ferne zu halten und dem Ganzen den Charakter der absolutesten טהרה zu vindiziren. Vergegenwärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen — so waren z. B. zu diesem Behufe abgeschlossene Höfe auf unterwölbten Felsen gebaut, um jede Möglichkeit einer aus der Tiefe aufsteigenden טומאה רצוצה (siehe oben) zu beseitigen. Dort ließ man Frauen, die nahe daran waren Mütter zu werden, ihre Geburt abwarten, und Knaben, die sie dort geboren, dort bis zum siebten, achten Jahre heranerziehen, damit diese nie von טומאה-berührten Knaben הז״ה an den sich für die פרה-Funktion vorbereitenden כהן vollziehen könnten. Vergegenwärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen und sagen wir uns dann, daß sie alle nur ins Leben gerufen wurden, damit man, nachdem man dem zur פרה-Funktion berufenen כהן sieben Tage lang mit äußerster Sorgfalt den möglichst absoluten Charakter der טהרה vermittelt, dann ihn im Momente des Vollzugs absichtlich in Berührung mit טומאה bringt, damit er טבילה-bedürftig werde, und nach vollzogener טבילה nur als טבול יום den פרה-Akt vollziehe, — und alles dies להוציא מלבן של צדוקים um der saducäischen Behauptung entgegenzutreten, daß nur במעורבי שמש, nur durch vollendete טהורים der פרה-Akt zu vollziehen sei: so dünkt uns dürfte dem Satz: טבול יום כשר בפרה eine so tiefe Bedeutsamkeit innewohnen müssen, daß dessen öffentliche Proklamirung so großartiger nationaler Veranstaltungen werth gehalten werden durfte.

Fassen wir diesen Satz ins Auge, so liegt ihm das Axiom zu Grunde, daß der Begriff טהור nicht erst bei vollendeter טהרה, sondern bereits im allerersten Stadium den vollen Gegensatz zum טמא bilde. Nach saducäischer Prätension könne unter והזה הטהור על הטמא nur der vollendete טהור verstanden sein. Die Ueberlieferung der חכמים lehrt aber schon im טבול יום den טהור im Gegensatz zum טמא gegeben. Nach der saducäischen Prätension ist zwischen טבול יום und טמא nur ein quantitativer Grad-Unterschied,

chen Gesundung entgegengeführt wird, das מי חטאת daher, zu solchem Zwecke gehandhabt, ein Medium der טהרה ist, und טהור läßt: so gewiß bringt jede sonstige Berührung und Handhabung des מי חטאת dem normalen ungetrübten, von keinem Leichengedanken angekränkelten, einheitlich Reinen den Anhauch des zwiespaltigen מים חיים- und עפר-Gedankens und macht ihn טמא. Bewirkt doch ohnehin die הזיה mit dem מים חיים ועפר des מי חטאת nicht unmittelbar טהרה, der טמא ist nach der הזיה noch טמא wie er war. Nur Vorbereitung zur טהרה ist der הזיה-Gedanke, der die gegensätzlichen Elemente im Menschenwesen in die rechte Stellung zu einander bringt, der zum Menschen spricht: Obgleich du עפר bist und אפר wirst, ist doch מים חיים das eigenste unverlierbarste Wesen deines Wesens. טהור, rein wird er nur wenn er sodann mit seinem „ganzen" Wesen „einheitlich" in das Element der Reinheit niedertaucht und mit dem Untergang der Sonne auch alle Leichengedanken für ihn zurückliegen, und er einen neuen frischen, von keinem Verwesungsgedanken angehauchten reinen Tag frei von aller zwiespaltigen Trübung antritt.

Ganz denselben Gedanken spricht die טומאה-Bestimmung für alle die an dem Vollzuge des פרה-Aktes Betheiligten aus. Dieser Akt mit seiner שחיטה והזיה einerseits und שריפה ואסיפה andererseits spricht ja eben in größter Augenfälligkeit diesen Gegensatz des ewig-freien und vergänglich-gebundenen Elementes im Menschenwesen aus. Es spricht ihn aus ohne vorliegende Veranlassung als allgemeinstes Bedürfniß, und führt eben damit alle die עוסקים בפרה מתחלה ועד סוף erst ganz eigentlich in den Gedanken dieser Gegensätzlichkeit ein, unterbricht damit ihr einheitliches Reinheitsbewußtsein, macht sie טמא. Nicht das Gegensätzliche des פרה אדומה-Gedankens ist das Normale, in welchem das Heiligthum und seine Heiligthümer die Lösung ihrer Aufgabe erwarten. Todesbetrachtungen wohnen nicht auf ihrer Schwelle. Bevor die an dem פרה אדומה-Akte sich Betheiligenden dem Heiligthume und den Heiligthümern sich wieder nahen, haben sie die durch den Akt, den sie mit vollziehen, geweckten gegensätzlichen Gedanken hinter sich zu lassen, und müssen erst in טבילה und הערב שמש die Einheitlichkeit des reinen Lebensgedankens wieder gewonnen haben.

Daß פרה und מי חטאת sobald sie פסולים geworden nicht mehr מטמא sind, erklärt sich von selbst. Mit dem פסול hört die Symbolik ihrer Bedeutung auf, sie treten in ihren konkreten Charakter zurück, und können nicht mehr טומאה bringen, als andere Thierstoffe und Wasser in ihren konkreten Zuständen.

Ebenso ist es selbstverständlich, daß אפר allein ebensosehr wie מים חיים allein, טהורים sind, und den Berührenden טהור lassen. Der Verwesungsgang alles organisch Stofflichen an sich ist ja ein durchaus wahrer, reiner Gedanke, dem kein Anhauch von טומאה-Wahn inne wohnt Erst als gegensätzlicher Mischungs-Bestandtheil zum מים חיים im Menschenwesen liegt in ihm die Gefahr der טומאה-Verirrung, die ob des אפר-עפר im Menschenwesen das מים חיים in ihm völlig vergißt, oder dies doch also vom אפר-עפר überwuchert sein läßt, daß ihm das ח' im Menschen nicht das Prius, die eigentliche Substanz, sondern nur als Accidenz des אפר-עפר übrig bleibt, mit dem עפר entsteht und mit dem אפר eingesargt wird, und so kein Raum ist innerhalb des Staubmenschen für das göttlich freie Ewige. Darum nicht die Berührung von מי מלוי, von dem geschöpften

sein, die sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: כל העוסקים בפרה מתחלה עד סוף מטמאין בגדים, alle die bei dem Vollzug der פרה von Anfang bis zu Ende, also bei der שחיטה, הזיה, שריפה, השלכת עץ ארז, אסיפת האפר, thätig sind, werden טמא in dem Grade, daß sie auch alle כלים, die sie während dieser Thätigkeit berühren, טמא machen, ganz so wie נושא נבלה (3. B. M. S. 245.), die Berührung aber der פרה und der Asche macht nicht טמא (V. 7. 8. 10.)

Demgegenüber werden כל העוסקים במלוי וקידוש והזיה, alle die mit dem Schöpfen, und Aschemischen zum הזיה-Zweck thätig sind, und so auch die die הזיה selbst vollziehen, nicht טמא, während die Berührung des מי חטאת nicht zum הזיה-Zwecke טמא macht, und zwar wenn יש בה כדי הזיה nur במגע, wenn אין בה כדי הזיה selbst במשא לטמא בגדים.

Die Beschäftigung mit dem Vollzug der פרה sowie die Berührung der מי חטאת bringt nur so lange טומאה als sie כשרים sind, sobald die פרה oder das מי חטאת פסולים geworden, werden dort die sich Beschäftigenden und hier die Berührenden nicht טמא.

Die Berührung des Wassers und der Asche vor ihrer Mischung bringt keine טומאה erst wenn sie durch Mischung מקודשים geworden, wird man durch ihre Berührung außer dem הזיה-Zwecke טמא.

Diese letzte Bestimmung, daß מזה מי חטאת טהור bleibe, נוגע ונושא מי חטאת außer zum הזיה-Zwecke טמא werde, dürfte den Schlüssel zum Ganzen bieten. Die ganze פרה-Institution, wie sie sich ja auch in ihrem letzten Produkt, dem מי חטאת des מים חיים ועפר ausspricht, bringt das Zweigestaltige der die Menschen verbindenden Gegensätze zum Bewußtsein: das dem Leben Verbleibende und das dem Menschentode Verfallende. Das Bewußtsein dieses Gegensatzes ist von rettender Wichtigkeit für die Wiederbelebung des Bewußtseins des sittlichen Freiheitsvermögens wo dies durch Berührung mit einem verstorbenen Menschenleibe getrübt worden. Da ist durch die Leichen-Thatsache die Eine Seite dieses Gegensatzes, das sterbende Unfreie im Menschen demonstrirt, und es ist rettende Arznei, in dem מי חטאת ihr mit dem עפר-haltigen מים חיים die andere Seite, das ewig Freie im Menschen als nicht minder gewisse Thatsache entgegen zu bringen. Was aber für das getrübte Bewußtsein Arznei ist, das ist für das ungetrübte reine das Gegentheil. Das ungetrübte normale reine Menschen-Sein vollzieht sich nicht in dem Bewußtsein dieses Gegensatzes. In dem ungetrübten, normalen, reinen Lebensmoment ist dieser Gegensatz überhaupt aufgehoben, soll er aufgehoben sein, soll nicht der Gedanke des Todes neben dem Gedanken des Lebens lauern, der Gedanke des Lebens neben dem Gedanken des Todes pulsiren, sollen Todesgefühle, Leichengedanken überhaupt nicht vorhanden sein, — der normale, reine ungetrübte Menschenpuls ist ganz Leben; mit sich hinauf in das Bereich des sittlich Ewigen hebt der Gottesgeist im Menschen das von ihm beseelte und beherrschte Stoffliche und läßt es theilnehmen an der Ewigkeit, die in jedem reinen Lebensmomente des Menschen liegt; nicht zwiespaltig, einheitlich fühlt sich der reine Mensch, und das Bewußtwerden des Gegensatzes ist selbst eine Trübung — מי חטאת ist Arznei, nicht Brod. So gewiß daher das vom Gedankenanhauch einer Leiche geistig Angekränkelte durch Entgegenbringen des staubgemischten מים חיים im מי חטאת der geistig sittli-

שחיטה und הזיה das göttliche Ideal des Menschenwesens vergegenwärtigt, das sich in Selbstbeherrschung und Hinanstreben zu dem göttlichen Ziel bethätigt: שריפה hingegen den Gang der Verwesung, dem nur das stofflich Niedere verfällt, מלוי וקידוש endlich die normale Verbindung dieser beiden gegensätzlichen Elemente zu dem einheitlichen bestimmungsheiligen Menschenwesen: so begreifen wir die Vertheilung dieser Modalitäten der Intelligenz auf diese verschiedenen Funktionen. Die sittlich-freie שחיטה והזיה Thätigkeit fordert פנים: die Richtung der geistigen Gesammtenergie auf ein zu vollendendes Ziel. Der Stoffverfall der שריפה nur objektive Wahrnehmung: ראיה. Die normale מלוי וקידוש, die Vereinigung dieser beiden Gegensätze im reinen Menschen ist aber eben das, was im Bewußtsein festgehalten und präsent bleiben soll: שמירה. Erwägen wir jedoch, daß hier דעת, die Intelligenz-Thätigkeit nicht nur מצוה sondern מעכב ist, und היסח הדעת, das auch nur momentane Unterbrechen derselben die Richtigkeit des ganzen Aktes aufhebt: so dürfte „דעת“, „Intelligenz“, vielmehr als ein integrirender Theil des zum Ausdruck gelangenden Grundgedankens zu begreifen sein, und wagen wir die Vermuthung, daß die dabei freibethätigte Menschenintelligenz in allen ihren Energien auf die vollend-vollbringende, allgegenwärtig-schauende, erhaltend-überwachende, allerhöchste Intelligenz hinweisen soll, deren bewußtes Werk und Vorsehungsobject so der freie Gottesodem im Menschen, wie die stofflich organische Natur der physischen Welt und die Vermählung beider im Menschen ist, und als deren irdischer Ankündigungs-Echo eben der in der Menscheninntelligenz sich manifestirende ebenbildliche Nachhall zu begreifen ist. Aus diesem Gesichtspunkte begriffe sich dann um so mehr auch die Auffassung des פסול מלאכה als begrifflich von פסול היסח הדעת geschiedenes Moment. Durch die gleichzeitige Vornahme einer andern מלאכה fiele nämlich, wie wir meinen, der Schein des „Zufälligen“ auf den Akt der פרה-Institution und es soll eben zum Ausdruck kommen, daß nicht היסח הדעת und nicht מלאכה אחרת, nicht das „Unbewußte“ und nicht das „Zufällige“, daß das höchste Bewußtsein und die entschiedenste Absichtlichkeit die מצוה ist, unter deren Denken und Wollen das Menschen- und Welt-Dasein erblüht. Die הזיה selbst wird nicht פסול durch מלאכה אחרת. Sie muß mit Absicht auf den der הזאה bedürftigen Gegenstand gerichtet werden, allein dieser selbst braucht im Momente des Vollzugs dessen nicht bewußt zu sein und der die הזיה Vollziehende durfte im Momente des Vollzugs selbst noch mit Anderem beschäftigt sein. Da die הזיה des אפר מ״ח keines כהן bedarf, sondern von jedem vollsinnigen Menschen, und zwar wie bemerkt, selbst während gleichzeitiger anderer Beschäftigung vorgenommen werden kann, so dürfte dieses von ihm selbst nebenher auf den טהרה-Bedürftigen gerichtete אפר מ״ח נח nichts als das Normallebendige vergegenwärtigen, wie es aus der Thätigkeit eines jeden vollsinnigen Menschen jedem entgegenstrahlt, hinsichtlich dessen der kleinste specifische Unterschied zwischen der Leiche und dem beseelten Menschenleben zum Bewußtsein gebracht werden soll. Zu ermitteln bliebe das Motiv, aus für die הזיה, für welche das Gesetz doch selbst קטן befähigt, Frauen ausschließt, während diese doch קידוש vollziehen können, wo קטן ausgeschlossen ist. Siehe unten.

טומאה. Von tiefster Gesetzgedanken müssen aber die bei der פרה-Institution in den verschiedenen Phasen ihres Vollzugs hervortretenden eigenthümlichen טומאה-Bestimmungen

der erstehen kann — הו״ה וטבילה על אדם וכלים. —

Es bleiben uns noch einige allgemeine gesetzliche Bestimmungen zu betrachten übrig, die die פרה-Institution im Ganzen, zum Theil auch das Verhältniß ihrer einzelnen Theile zu einander tief charakterisiren. פ״ג der תוספתא פרה lautet die Zusammenstellung: כל מעשי׳ ביום חוץ מאסיפת האפר והמילוי והקידוש כל מעשי׳ בכהנים חוץ מאסיפת האפר והמילוי והקידוש והזיה וכל מעשי׳ מלאכה פוסלת חוץ מאסיפה והזיה.

ביום: Außer dem Sammeln der Asche, dem Wasserfüllen und dem Asche-Hineinthun müssen alle פרה-Akte am Tage vollzogen werden. Wir wissen bereits, daß alle Handlungen, welche im Gegensatze zu dem Machtgebiete der unfreien physischen Welt, als in den Kreis des bewußtvoll wachen, freien sittlichen Menschenlebens hinein gehörig zu bezeichnen sind, sich auf die Tageszeit beschränken. (Siehe Jeschurun Jhrg. IV. S. 621. f.). Wir begreifen daher diese Forderung für alle lehrenden Hauptakte der פרה-Institution. אסיפה, מלוי und קידוש sind jedoch nur herstellende Hilfshandlungen, für welche die Zeit gleichgiltig sein darf. Wenn nach einer Lesart im ספרי (siehe zu V. 3.) auch das Verbrennen, שריפה, Nachts geschehen dürfte, so wäre [illegible] für unsere Auffassung sehr charakteristisch. Glauben wir doch in diesem In-Asche-Verwandeln der ganzen פרה mit Ausnahme des dem Heiligthume zugesprengten Blutes nur den elementaren Verwesungsgang des der physischen Natur angehörigen Stofflichen zu erkennen, ein Vorgang, dem eben durch Nichtbeschränkung auf die Zeit des Tages seine Bedeutung innerhalb der physischen Elementarwelt um so prägnanter aufgedrückt wäre.

כהן: Wie bereits zu V. 9. bemerkt, ist mit שחיטה, הזיה, שריפה, die Namens des Gesetzesheiligthums zu vollziehende Proclamirung des Grundaxioms der sittlichen Freiheit, der Zweitheilung des einheitlichen Menschenwesens in dem Gott und seinem Heiligthum angehörigen Ewigen, und dem der elementaren Verwesung anheimfallenden Stofflichen vollendet, alle weiteren Handlungen: אסיפה, מלוי, קידוש, הזיה können daher durch einen Nichtkohen vollzogen werden.

מלאכה: Nicht so an der Oberfläche liegt die Bedeutung des פסול מלאכה und wird noch die Erkenntniß dadurch erschwert, daß wie V. 17. bemerkt, über einige Modalitäten dieser gesetzlichen Bestimmung Zweifel obwalten, und es insbesondere nicht entschieden ist, ob der פסול מלאכה mit dem היסח הדעת identisch ist oder uns damit zwei verschiedene Momente vorliegen. Dieses Letztere angenommen hätten wir die Bestimmung: alle Handlungen der פרה-Institution — mit Ausnahme der אסיפה und הזיה (siehe jedoch zu V. 3.) — fordern die intensivste Richtung des Geistes auf die vorzunehmende Handlung, auch nur eine momentane Abwendung des geistigen Sinnes, היסח הדעת, würde die Richtigkeit des ganzen Aktes stören. Und ebenso: während des Vollzugs aller Handlungen der פרה-Institution — mit Ausnahme der אסיפה und הזיה — darf von dem Vollziehenden gleichzeitig keine andere מלאכה vollzogen werden. Diese bei Vollzug der פרה-Handlungen wesentlich bedingende Geistes-Intension wird im Texte durch לפניו: ושחט אתה לפניו, durch לעיניו: ושרף את הפרה לעיניו, und durch שמירה: למשמרת למי נדה ausgedrückt. Es dürfte damit die Intelligenz in dreifacher Thätigkeit bezeichnet sein: die Willensabsicht, das von ihm gewollte Ziel, das Object seiner Sinnesrichtung, לפניו, — die Wahrnehmung, לעיניו, — das Festhalten im Bewußtsein, שמירה. Erwägen wir, daß

und das מים חיים tritt in seiner ursprünglichen Klarheit empor — וישב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה (Pred. 12, 7.). Vgl. Jeschurun Jhrg. I. פרשת פרה.

In dem Momente, in welchem die „Asche" in das מים חיים gestreut ist, wird dieses מי חטאת ein die Lehre der Nichtsündigens-Fähigkeit vermittelndes Medium, und dieser Mischungsakt heißt „Heiligung", קידוש.

Wie מי סוטה der Wahrheit den Ausdruck gibt: obgleich עפר, obgleich mit organisch irdischen Trieben ausgestattet, doch מים קדושים, doch jeder sittlichen Lebensheiligung fähig und mächtig, so ist מי חטאת Ausdruck der Wahrheit: obgleich אפר, obgleich Aschenstaub, doch מים חיים, doch ewiges Leben! (Siehe oben Kap. 5. S. 61.)

הזיה בשלישי ובשביעי. Wie aber in dem מי חטאת beides, das organisch Stoffliche und das göttlich Ewige in, wenngleich zeitlicher, doch inniger Verbindung erscheint und eben in dieser Verbindung den Gedanken „Mensch" zum Ausdruck bringt, so ist auch die הזיה welche diesen reinen Menschenbegriff aus der Trübung wieder zur Klarheit des Bewußtseins heben soll, eine doppelte, diesen beiden Elementen des Menschenwesens geweihte. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, somit des Vermögens sich frei mit seinem ganzen Wesen dem göttlichen Gesetze unterzuordnen, hat sowohl für die Sphäre des stofflich Leiblichen, als für das Bereich des geistig Göttlichen die unwandelbare Basis zu bilden. Das physische Genuß- und Geschlechtsleben, das dem organisch Leiblichen angehört, wie nicht minder das Leben des Denkens, Wollens und Vollbringens, in welchem sich das geistig Göttliche des Menschen vollzieht, beide bedürfen der freien Hingebung an die Directive der Gotteslehre und des Gottesgesetzes. Bevor daher der טמא מת nach zurückgelegter טומאה-Periode durch טבילה mit seinem ganzen Wesen wieder zur טהרה erstehen kann, ist sowohl der organisch leiblichen als der geistig göttlichen Seite des Menschenwesens die Grundlehre der sittlichen Freiheit durch הזיה nahezubringen. Es geschieht die הזיה am dritten und wird wiederholt am siebten Tage. Wir haben bereits zum 1. B. M. S. 20. darauf hingewiesen, wie mit dem dritten Schöpfungstage die physisch-organische Welt mit dem Gepräge des göttlichen למינו-Gesetzes ins Leben trat, und daher der dritte Tag die Signatur des sich dem Gottesgesetze unterordnenden physisch organischen Lebens ebenso tragen könne, wie der siebte Tag als der Tag der Unterordnung des gottebenbildlichen Menschen mit seinem gottgleichen weltbeherrschenden Thatenleben unter die Gottesherrschaft dasteht, und daher die הזיה für den Menschen als physisch-organisches Wesen dem dritten, sowie die הזיה für den Menschen als göttlich geistiges Wesen der That dem siebten Tage, und zwar so überwiesen ist, daß, wann immer auch später die erste הזיה geschehe, der Tag der ersten הזיה immer als der dritte begriffen werde, und erst vier Tage später die zweite als an dem siebten geschehen könne. Daß aber bei der הזיה mit מי חטאת auf die Schöpfung zurückgeblickt und daraus den הזיה-Tagen der Charakter verliehen sein dürfte, möchte wohl um so weniger ferne liegen, als — wie wir erkannt zu haben glauben — dies עפר ועליו מים חיים אל כלי des מי חטאת eben den Menschen in seinem Schöpfungs-Entstehen vergegenwärtigt.

Es bereitet also die erste הזיה am dritten Tage die physisch-leibliche und sodann die zweite am siebten Tage die geistig-göttliche Reinheit des Menschenwesens vor. Bevor sodann der ganze Mensch oder das Menschliche in seiner Ganzheit zur vollen Reinheit wie-

lauteste Reinheit. Denn nicht das „Gestorbensein des Sterblichen", sondern der das Unsterbliche in das Sterben mit hineinziehende Wahngedanke birgt den verderblichen טומאה-Wahn, der das Ewiglebendige mit schwindet von dem Leichenstoff der Verwesung und sich an der Leiche das unsere Selbst, den ganzen Menschen vernichtet sein läßt und daraus die apodiktische Bejahung jenes staunenden Ausrufs schöpft: אך הבל כל אדם נצב סלה „der ganze Mensch ist nichts als Vergänglichkeit, wie aufrecht er auch stehe!" (Ps. 39, 6.) Nun ist ja aber von dem עפר שריפת הפרה das Gott und seinem Heiligthum verbleibende, dem Schwinden der Sterblichkeit nicht verfallende Göttliche, Ewige des Menschen in הזיה כנגד פתח ההיכל bereits ausgeschieden, und was in ואסף איש טהור את אפר הפרה daliegt, ist das „Sterbliche" im Menschen, darum הפרה והניח במקום טהור. Gleichwohl מחוץ למחנה, außerhalb des מחנה שכינה. Denn nur in Vermählung mit dem göttlich Geistigen hat auch das animalisch Leibliche seine Bestimmungsstätte im Gottesheiligthum. Losgelöst vom Menschlichen gehört das animalisch Leibliche der physischen Welt an, die ihr Reich außerhalb des dem „Menschen" geweihten Gottesheiligthums hat.

Es hat aber diese „Asche" die Bestimmung, wieder mit „lebendigem Wasser" (V. 17.) verbunden zu werden und in dieser Verbindung den Gedanken des mit dem „Verwesungs-Stoff" zeitlich verbundenen „Lebendig-Ewigen" allen Denen nahezubringen, denen durch räumlich nahegekommene Leiche oder Leichenstoff oder Abfluß der Lebens-Organe im Menschen getrübt worden, und die in dieser Trübung des reinen freien Menschengedankens von der Schwelle des Heiligthums und der Heiligthümer gewiesen waren. Der auf der Basis des Göttlich-Ewigen, die Achtung des sittlich freien Waltens im Menschen Bedingenden, stehenden ישראל-Gemeine bleibt sie למשמרת למי נדה, und nicht an sich, erst durch diesen Zweck, מי נדה zu werden und als solches den Wahn sittlicher Unfreiheit vom Menschen zu bannen, erhält die ganze פרה-Institution den Charakter: חטאת. (Siehe oben.)

כלי וקידוש: „Unmittelbar und unvermittelt" wird מים חיים „lebendig quellendes" Wasser aus dem Quell oder der nicht unterbrochenen Quellströmung in ein „Gefäß" geschöpft, und es wird von der „Asche" darin gestreut. Bedeutsam tritt da (V. 17.) die „Asche" unter dem Namen עפר auf. Die Asche, in welche der organische Leib zerfällt, ist nichts Anderes, als der Stoff seines Bildungs-Anfangs: עפר אתה ואל עפר תשוב (1. B. M. 3, 19.) und eben als solcher wird er hier dem Bewußtsein geboten. Was ist der Mensch? Aus dem Born des ewigen Lebens in irdische Gefäßumschränkung abgeschöpftes Ewig-Lebendiges. Dieses „Ewig-Lebendige" מים חיים, ist das Ursprüngliche, das wesenhafte Prius: מים חיים אל כלי — und ihm, diesem ewig Lebendigen, zugeführter „Erdenstaub", und zwar so, daß in dieser irdischen Gefäß-Umschränkung diese beiden Elemente nicht neben- an- und aufeinander, sondern מעורב, das „Lebendige" mit dem „Irdischen" „gemischt", so gemischt erscheinen, daß das ursprüngliche Erste, das „Lebendige", das Hinzugekommene Irdische überwinde, unter sich bringe, durch das Irdische hindurch, es in sich bergend „sichtbar" werde, — עליו מים חיים — es ist nicht Leben-haltiges Irdisches, sondern Irdisch-haltiges Leben, — עפר שריפת החטאת עליו מים חיים אל כלי: das ist der Mensch.

Und wenn die Mischung ihre Zeit gedauert, dann sinkt der Aschenstaub zu Boden,

שחיטה והזיה und dann שריפה tritt ein Gegensatz im Menschen hervor: die dem göttlich Sittlichen zugewandte und damit dem Aschengeschick enthoben bleibende נפש in דם שחיטה והזיה, das dem Aschengeschicke verfallende ganze übrige leibliche Wesen des Menschen in שריפה עורה בשרה דמה ופרשה. Daher steht diese שריפת הפרה באש in einer ganz andern Beziehung zu der vorhergehenden שחיטה והזיה als שריפת האיברים ואימורים der קרבנות auf dem א״ש על גבי המזבח. Diese, die שריפת האיברים והאימורים, ist eine Fortsetzung, Folge und Vollendung der שחיטה und der מתנות דם. Nachdem das seelische Wesen das Hinanstreben zu der oder das Beharren auf der Altarhöhe gefunden, gelangt auch alles von diesem נפש beherrschte Streben und Vollbringen des אימורים- und איברים-Leibes zu seiner Bestimmung: Nahrung des Göttlichen zu Gottes Wohlgefallen auf Erden zu werden. Da darf שחיטה und הקטרה nicht von einander gerissen werden, in dem Positiven der הקטרה erhält erst die Negation der שחיטה ihre Vollendung, und das Positive der הקטרה in der vorangehenden שחיטה seine unveräußerliche Basis. Ein Opfertag muß daher Beide umfassen, und was von den איברים ואימורים nicht vor Ablauf des Opfertages, somit vor Anbruch des neuen Tages dem Altarfeuer übergeben ist, wird פסול בלינה (siehe 3. B. M. S. 183.).

In einer ganz andern Bedeutung stehen bei פרה die שחיטה und שריפה zu einander. Sowie das Feuer dem die פרה בנתה, das Thier auf seiner Erdenstätte verfällt, nicht das א״ש דת על המזבח, sondern das Feuer der Elemente ist, unter dessen Herrschaft alles Organische zuletzt in Asche zurückführt, so ist auch die שריפה derselben keine Fortsetzung und Folge der שחיטה und הזיה כנגד פתח היכל, sondern hat ein anderes Objekt und geht ihnen zur Seite. Sie ist die Aschenzukunft des Leibes neben der Heiligthumszukunft der Seele. Es kann daher die שריפה auch erst an einem anderen Tage vorgenommen werden, und פרה ist nicht פסולה בלינה.

אסיפה. Mit שריפת הפרה ist die Funktion des כהן vollendet. Namens des Gesetzesheiligthums und im Anblick desselben hat er das doppelte Element im Menschenwesen zur Anschauung gebracht: das durch die freie Menschen-Energie bewältigte und mit sich zu Gott und dem göttlich [illegible] anima-lisch Menschliche in שחיטה und הזיה, und das sein zeitliches vergängliches Substrat bildende, den Weg des Aschentodes wandelnde animalisch Leibliche in שריפת הפרה. An der Volksgemeine, für deren Erkenntniß der ganze Akt vollzogen worden, ist es nun, in der Asche dieses Thierbrandes sich das Denkmal dieser Grundlehre von der Zwie-Natur des im Menschen zur Vereinigung gekommenen Himmlischen und Irdischen, Göttlichen und Animalischen, Ewigen und Vergänglichen zu wahren, auf daß es überall da zur Verwendung komme, wo mit der [illegible] dieser Grundlehre dem [illegible] Wahn der Menschenunsittlichkeit rettend entgegenzutreten ist. ואסף איש טהור. Das „Sammeln" dieser Asche geschieht daher durch einen Mann aus dem Volke. Selbst טהור hat er diese „Sühnmittel der Reinheit" außerhalb des מחנה-Kreises des Gesetzesheiligthums an einen absolut reinen Ort niederzulegen. Diese Anforderungen der „Reinheit" für das Sammeln und Niederlegen der פרה-Asche ist von bedeutsamem Lehrinhalt. Obgleich an sich ja das dem Tode Erliegende vergegenwärtigend ist doch die „Asche" — worauf wir noch zurückzukommen haben — an sich nicht durch Berührung [illegible] und fordert für ihre Aufbewahrungsstätte die abso-

Mensch, der ganze Mensch, der sich in seinem קרבן vor Gottes Angesicht seinem Heiligthum hingibt. In פרה אדומה ist es die „animalische" Seite des Menschen, die der „Mensch" im Hinblick auf Gottes Heiligthum in die Hand nimmt,

והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים, und mit immer erneuter Energie — על כל הזיה טבילה vgl. 3. B. M. 4. 6. — siebenmal, bis zur „Vollendung" bis zur Gewinnung der göttlichen „Bundesnähe", ihr die Richtung zum göttlichen Gesetzesideal hin ertheilt. שחיטה und הזיה, das ist der vollendetste Ausdruck der sittlichen Freiheit, der Beherrschung und Leitung des physisch Sinnlichen in die Bahn des göttlichen Sittengesetzes.

ושרף את הפרה, את ערה ואת בשרה וגו' ישרף: nur was von dem animalischen Wesen durch die Menschenenergie dem göttlichen Sitten-Ideale zugewendet worden, das allein wird nicht Asche, das allein flüchtet das freie Menschen-Wesen auf dem Wege zum Sitten-Ideale mit hinein in die ewige Bundesnähe Gottes. Alles Andere verfällt dem Auflösungs-Elemente und wird Aschenstaub wie es von Erdenstaub geworden. Aber auch dieser Verwesungsgang des unfreien Sinnlichen hat nicht minder wie der Schritt zu Gott und Ewigkeit des freien Sittlichen seine einzige Beziehung zu Gott dem Einzigen, dem Beides eignet, von dem Beides stammt, dessen Welt- und Menschen-Zwecke Beides dient das Vergängliche wie das Ewige, das im Tod Erliegende wie das Unsterbliche, das Gebundene wie das Freie — wie שחיטה und הזיה so war auch גתה, war auch die Aschewerdungsstätte כנגד פתח ההיכל im Anblick und in der Richtung zur Gesetzesheiligthums-Pforte. Ein und derselbe Gott hat für Ein und dasselbe Sittlichkeitsziel im Menschenwesen diese beiden Gegensätze vermählt, auf daß eben in dem Ringkampf gegen das physisch-Zwingende sich die göttliche Macht der freien sittlichen Menschennatur bewähre und ihn das Verwesungsirdische selbst nicht von der Pforte zur sittlichen Freiheit und Ewigkeit entferne — שרפה חוץ לגתה פסולה — Die Gewinnung der Gottesnähe auf Erden, der Aufbau des irdischen Gottesheiligthums durch freie Verwirklichung des göttlichen Gesetzes hat die Vereinigung Beider zum Ziele; das mit dem Verwesungsleibe vermählte ewige Menschenwesen ist die ganze Voraussetzung des göttlichen Gesetzes.

ולקח עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה: „Ceder", das Mächtiggrößte, „Ysop", das Winzigschwächste der Pflanzen — mit „Wurm"-Blut gefärbte „Wolle", Wurm und Schaaf, Wurm und Säugethier, Kleinstes und Größtes vom Thierreich, — ist nicht hiemit die ganze organische Welt repräsentirt? Und wenn der כהן diese Repräsentanten der ganzen physischen organischen Welt in dem Moment in den Brand der פרה hineinwirft, in welchem dieser Repräsentant des physisch-organischen Theils des Menschenwesens im Begriff ist Asche zu werden, so spricht er eben damit aus, daß das auflösende Element, welchem nach göttlicher Bestimmung der physisch animalische Leib des Menschen bis zur Aschewerdung anheimfällt, kein anderes ist, als das auch die ganze übrige physisch organische Welt der Auflösung entgegenführt, und daß vom Menschenwesen nur Das der Verwesung erliegt, was aus der gesammten organischen Natur in das Menschenwesen zur zeitlichen Vermählung mit dem Ewigen übergegangen.

Blicken wir einen Augenblick zurück, so vergegenwärtigt die פרה אדומה vor der שחיטה das bestimmungswidrig unbeherrscht gebliebene Thierische im Menschen. Mit

Ist es doch eben טהרה, die „Reinheit", die von dem Gesetze, in dessen Dienst er steht, geforderte „Reinheit", die er zu veranschaulichen gehet. והוציא אותה: das ist der erste Lehrsatz, den er in symbolischer Thathandlung zu proclamiren hat: חוץ לשלש מחנות, außerhalb des מחנה שכינה, außerhalb des מחנה לויה, ja, außerhalb des מחנה ישראל hinaus hat er sie zu führen. Die פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול, die — nicht erst, wenn abgestorben und gebrochen — die eben in ihrer Lebensfülle und Ganzheit für den Dienst des Menschen bestimmte, von ihm aber controllos gelassene physisch-animalische Natur hat keine Stätte innerhalb des jüdisch-nationalen Volkslebens. Hinaus, aus dem ganzen Volkeskreis hinaus hat der priesterliche Gesetzesdiener die פרה וגו׳ אשר לא עלה עליה עול zu führen, und hat dieser im ganzen Volkskreise stättelosen Thiernatur erst aus hoher Ferne dem Eingange zum Gesetzesheiligthum gegenüber eine Stätte (גת) zu bereiten.

Und והוציא אותה, sie allein ist hinauszuführen, kein anderes Thier mit ihr, das ja überhaupt nur concrete Bedeutung haben könnte und die symbolische Auffassung des Ganzen stören würde, aber auch nicht zwei פרות אדומות sollen zugleich hinausgeführt werden. „Zwei" würden den Gedanken einer Vielheit hervorrufen und es soll doch eben die uncontrolirte thierische Menschennatur in der Einheit des Allgemeinen zur Vergegenwärtigung kommen.

ושחט אותה, das ist der zweite Lehrsatz, der durch den כהן in bedeutsamer Handlung proclamirt wird. Namens des Gesetzesheiligthums, als dessen Diener er dasteht und auf dessen Eingang er hinblickt, — כנגד פתח ההיכל siehe zu V. 4. — vollzieht er an der פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול an dem bis dahin „jochlos" gebliebenen „Thiere" in seiner „Lebensfülle und Ganzheit" den Akt der שחיטה, und spricht damit völlige Bewältigung durch den entschieden scharfen Akt der freien Willensthat als die einzige Bestimmung und die einzige Bedingung aus, unter welcher das im Menschenkreise sonst stättelose Thierische seine heilige Beziehung zu Gottes Heiligthum gewinnen kann und gewinnen soll. Es ist dies der einzige שחיטה-Akt, der nur durch einen כהן vollzogen werden muß, und unterscheidet sich damit wesentlich von allen שחיטות bei den Opfern im Heiligthum. Bei den קרבנות im Heiligthum ist die שחיטה nicht eine eigentliche עבודה. Sie ist nicht das Positive, das der die Gottesnähe Suchende im Heiligthum zu lernen und zu geloben hat. Sie bildet die negative Vorbedingung, das Sichselbstaufgeben, das Aufgeben alles Sonder- und Selbstseins, das der die Gottesnähe Suchende zuvor an sich selbst vollziehen muß, bevor sein Wesen (נפש) zur Hingebung an Gottes Gesetzesheiligthum priesterlich aufgenommen werden kann. Diese שחיטה ist daher כשר בזר. Allein hier ist die שחיטה das eigentlich Wesentliche, das zum bezeugenden Ausdruck kommen soll. Es ist die freie Menschenherrschaft über das Physisch-animalische, der gerade Gegensatz zu der פרה אשר לא עלה עליה עול, die damit zur Proclamirung kommen soll, dazu wird sie dem כהן übergeben, damit durch ihn eben dieser Gegensatz gelehrt werde. Diese שחיטה kann nur בכהן כשרה sein.

ולקח מדמה באצבעו, nicht בכלי שרת, überhaupt nicht בכלי, in die Hand fängt er vom Blut auf. Es ist ja nicht das Heiligthum das die Menschen-נפש, es ist der Mensch, der die Thier-נפש in sein freies Machtbereich zu nehmen hat. Im Heiligthum ist es der

legen, daß der Mensch „sündenfrei sein und werden und bleiben könne".

Das ist die Bedeutung dieses חטאת, dieses Entsündigungsaktes außerhalb des Heiligthums. Es ist nicht [illegible] die Entsündigung einer bestimmten Persönlichkeit von einer bestimmten Verirrung durch den symbolischen Gelobungsakt künftiger Pflichttreue. Es ist vielmehr die öffentliche Bezeugung der Möglichkeit der Sündenfreiheit, der Beherrschungsfähigkeit allen physischen Reizen gegenüber, die Proclamirung der Thatsache des sittlichen Willensvermögens im Allgemeinen.

Aber es proclamirt diese Freiheit des Menschen im Anblick seiner Gebundenheit, es zeigt das sittlich Freie im Zusammenhange mit dem physisch Gebundenen, es lehrt nicht, die Augen zudrücken über das was der physischen Gebundenheit in der Natur des Menschen angehört, es zeigt den Menschen mit dem ganzen Gegensatz in seinem Wesen, mit dem Sterblichen neben dem Ewigen, mit dem Gebundenen neben dem Freien, mit dem Physischen neben dem Sittlichen, und indem es ihn in der Ganzheit seiner zweifaltigen Natur vor das Eine Bestimmungsheiligthum seines Einen Einzigen Gottes, des absolut freien Einen stellt, hebt es ihn mit seinem ganzen Wesen, mit seinem physisch vergänglichen und seinem sittlich ewigen, in das freie, ewige Reich dieses Einen Einzigen empor, und spricht zu ihm: laß dich nicht irren durch Leiche und Tod, werde frei, werde unsterblich nicht trotz, sondern mit allem dem was an dir physisch gebunden und sterblich ist, bleibe unsterblicher Meister deines sterblichen Leibes, bewahre dir und bewähre die טהרה in Mitten der טומאה!

Von diesem durch den חטאת-Begriff gewonnenen Standpunkte aus, dürfte sich die פרה אדומה-Institution also aussprechen:

פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול ist das Physisch-Animalische, das in vollster Lebensfülle (voll-roth אדומה תמימה), fehlerloser Ganzheit (אין בה מום) und Reife (בת ג' שנים), seiner Bestimmung nach als פרה: der dienende Gehilfe der Menschenarbeit sein sollte, aber noch nie seine Kraft im Dienste des Menschen geübt, (פסול עבודה), ja, noch nie das Zeichen der Dienstbarkeit getragen (פסול עול) (siehe V. 2.), dies, somit Repräsentant der von dem Menschen nicht beherrschten physischen Natur und zu solchem Zwecke von nationaler Gesammtheit (בני ישראל — מתרומת הלשכה) genommen, und dem כהן, einem Diener des Gesetzesheiligthums, übergeben, auf daß Dieser Namens des Gesetzes dieses Heiligthums lehre, welche Stellung und Bedeutung die vom Menschen nicht controlirte physische Natur im Lebensbereiche des Menschenvereins einnehme, der sein Leben unter dem Einflusse dieses Gesetzes sich gestalten lassen will. Es ist der כהן, der מכין und מכוון, der das Volksleben seinem Ziele zu „bereitende und Richtung gebende", dem als solchem die פרה אדומה vom Volke übergeben wird, und der dabei eben בבגדי כהונה in den Gewändern solchen Berufs und zwar בבגדי לבן, in den „weißen" Gewändern wie der כה״ג im יוה״כ-Dienste sich darstellen muß.

berührt, wird unrein, und die ihn be- rührende Person wird unrein bis zum

יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד־

חטאת, Entsündigung, Aufhebung der Sünde, und des Sündigens, ist ein Begriff welcher ausschließlich der Sphäre des sittlichen Gebietes angehört. Wenn daher das Gesetz seine פרה אדומה-Institution, die חוקת התורה, die die Grundinstitution der ganzen טומאת מת-Lehre bildet, welche selbst wiederum als die Hauptkategorie der ganzen טומאה-Lehre überhaupt dasteht, wenn es diese Institution חטאת nennt, so verweist es uns sofort auf's Entschiedenste auf das sittliche Gebiet als denjenigen Gedankenkreis hin, innerhalb dessen wir überhaupt die Bedeutung der ganzen טומאה- und טהרה-Gesetzgebung und der פרה אדומה-Institution im Besonderen zu suchen haben, und dürfte damit zugleich der Auffassung, in welcher wir bereits von allen bisherigen טומאה- und טהרה-Gesetzen ein Verständniß [illegible] haben, eine nicht zu verkennende Bestätigung gewähren. „Sittliche Freiheit", meinten wir, sei die erste und unerläßlichste Grundbedingung der ganzen Lebensheiligung zu deren Anstreben das göttliche Gesetz uns verpflichtet, und eben diese allererste Grundwahrheit aller zur Gestaltung unserer Lebensthätigkeit bestimmten Wahrheiten [illegible] Alles [illegible], wie das Erliegen des Menschen dem Tode, was eine [illegible] Weltkrankheit von einer, Alles und auch den Menschen zwingend beherrschenden Naturnothwendigkeit durch ein so vor Augen liegendes Faktum demonstriren möchte. Erliegt im Tode der ganze Mensch, ist es überhaupt „der Mensch", der in der Leiche vom physischen Zwange bewältigt daliegt, steht demnach der Mensch, der ganze Mensch, auch im Leben, wie alle übrigen Naturwesen, unter dem Banne einer Alles bezwingenden Nothwendigkeit: so gibt es überall neben diesem physischen „Muß" keinen Raum für das sittliche „Soll", so ist sittliche Freiheit eine Täuschung und das ganze göttliche Sittengesetz mit seinen Anforderungen freiester Hingebung alles Seins und Wollens an das heiligende und läuternd gestaltende, wärmende und belebende [illegible] Heiligthum eine unbegreifliche Supposition. (Vgl. 3. B. M. S. 129. 168. u. f. über das Identische der Freiheit des Seins und des Wollens in dem Begriff קדושה.)

Dem gegenüber tritt die טומאה- und טהרה-Gesetzgebung, wie sie uns im dritten Buche vorliegt, und setzt dem entsittlichenden Glauben physischer Unfreiheit das göttlich verbriefte Faktum der sittlichen Freiheit gegenüber, indem sie das ganze Leben hindurch, wo immer nur durch ein Moment physischer Gebundenheit die Energie des sittlichen Bewußtseins getrübt zu werden droht, das טהרה-Moment der sittlichen Freiheit wach zu rufen sucht, wie wir diese einzelnen טומאה- und טהרה-Momente in den betreffenden Gesetzesabschnitten kennen gelernt.

Hier läßt nun die טומאה- und טהרה-Gesetzgebung in nationalster Oeffentlichkeit für die nationale Gesammtheit und durch deren priesterliche Vertreter, im Anblick ihres Gesetzesheiligthums, vermittelst eines bedeutsamen Aktes den großen Gedanken: „חטאת" proclamiren und damit als sittliche Basis des ganzen Volkslebens die Wahrheit nieder-

וּמַזֵּה מֵי־הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃
22. וְכֹל אֲשֶׁר־יִגַּע־בּוֹ הַטָּמֵא

sprengt, hat seine Kleider zu waschen, und wer Entfernungswasser berührt, wird unrein bis zum Abend.
22. Auch Alles, welches der Unreine

---

folgende, והנגע במי הנדה das ja unzweifelhaft nicht von dem הזיה-Akt spricht, bei welchem ja gar keine Berührung des Wassers vorauszusetzen ist. Vielmehr spricht ומזה מי הנדה offenbar von dem Fall, daß Jemand nicht zum טהרה-Zwecke das מי הנדה in Bewegung setzt, und ist damit der Gegensatz ausgesprochen: der מזה על הטמא bleibt טהור, aber der מזה מי נדה außer zum טהרה-Zwecke wird טמא. Es ist aber ein solches in Bewegung bringen nichts als משא, identisch mit היסט (siehe 3. B. M. S. 245.). Es lehrt daher auch die Halacha (Joma 14, a.), daß unter diesem מזה nichts als נושא zu verstehen, dies hier aber durch מזה ausgedrückt sei, um zu sagen, daß נושא מי חטאת nur טמא wird, wenn es ein zu הזיה taugliches Wasserquantum ist, דבעינן שיעור הזיה und ein solcher טעון כבוס בגדים. Wer aber blos נוגע במי נדה ist, ist nicht מטמא בגדים, er wird aber durch solche Berührung טמא, selbst wenn das Wasser kein שיעור הזיה hat. Daher Kelim 1, 1. 2. die Sätze: אבות הטומאה השרץ וכו׳ ומי חטאת שאין בהם כדי הזיה הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרס באויר ואינם מטמאין במשא. למעלה מהם נבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים במגע וחשוכי בגדים במגע. (siehe 3. B. M. S. 245. und 7.)

V. 22. וכל אשר יגע בו הטמא יטמא וגו׳. In dem ersten Satze heißt es יטמא, ohne beschränkenden Beisatz, im zweiten Satze יטמא עד הערב. Nach Aboda Sara 34, b. spricht daher der erste Satz von טומאת שבעה und zwar בחיבורין, d. h.: Derjenige, den der טמא in dem Momente berührt, in welchen er selber noch mit dem מת in Berührung ist, wird טמא טומאת שבעה. Der zweite Satz spricht aber שלא בחיבורין, d. h. Derjenige, der den טמא מת berührt, nachdem dieser bereits außer Verbindung mit dem מת getreten, wird nur טמא טומאת ערב. Das מת ist אבי אבות הטומאה, der es berührt wird אב הטומאה und macht den Menschen der ihn שלא בחיבורין berührt zum ראשון, dessen טומאה nur bis zum Abend dauert. Wenn nach der oben zu V. 16. zu חלל הרב bemerkten Auffassung alle כלים bei מת und טמא מת den Charakter des von ihnen berührten Gegenstandes annehmen, so erklärt sich, warum in diesem zweiten Satz והנפש, also אדם besonders hervorgehoben ist; denn כלים, welche einen טמא מת selbst שלא בחיבורין berühren, würden wie der von ihnen berührte טמא מת auch אב הטומאה und somit טמא טומאת שבעה werden. Rambam הל׳ טומאת מת 5, 2. faßt diese טומאה בחיבורין nur als דרבנן auf. (Siehe כ״מ und מל״מ das.)

Vergegenwärtigen wir uns die hier über פרה אדומה und טומאת מת gegebenen gesetzlichen Bestimmungen und versuchen wir die Gedanken zu ermitteln, die in denselben zum Ausdruck kommen dürften, so glauben wir zuerst den Begriff festhalten zu müssen, unter welchem das Gesetz selbst uns diese ganze פרה אדומה-Institution denken läßt, den Begriff „חטאת" nemlich, mit welchem das Gesetz sie charakterisirt und von welchem aus es ihre Einzelbestimmungen gestalten läßt.

20. Derjenige aber, welcher unrein wird und sich nicht entsündigt, die Seele wird aus der Mitte der Gemeinde entwurzelt; denn er hat das Heiligthum Gottes entreinigt, Entfernungswasser ist nicht an ihn geworfen worden, unrein ist er.

21. Es bleibe ihnen zu ewigem Gesetz. Wer sonst aber Entfernungswasser

20. וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת־מִקְדַּשׁ יְהוָה טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא־זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא׃

21. וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם

---

wird jedoch diese Forderung näher dahin präcisirt, daß es sich nur um den Charakter einer relativen Reinheit handelt, er braucht nur טהור im Gegensatz zu טמא, braucht nur nicht טמא zu sein, es genügt somit, daß er bereits einen Schritt aus der טומאה hinaus gethan, bereits einen Grad der טהרה erreicht habe, wenn er gleich noch nicht völlig טהור geworden. Es wird daher daran die Halacha gelehrt, daß nicht nur zur הזיה sondern überhaupt zum Vollzug des ganzen פרה-Aktes schon ein טבול יום tauglich ist, der mit טבילה bereits den ersten Grad der טהרה erreicht hat, und 3. B. M. 14, 8. טהור heißt: ורחץ במים וטהר (Joma 43, b.). Diese von der Halacha überlieferte Bestimmung daß טבול יום כשר בפרה, ward von den Tradition leugnenden Saducäern aufs heftigste bestritten. Um daher die Authenticität und Autorität bei einem so öffentlichen Akte wie פרה אדומה, bei welchem jeder Einzelne hinsichtlich seiner טהרה so wesentlich betheiligt war, zu bezeugen und aufrecht zu halten, wurde öffentlich auf dem Oelberge vor Beginn seiner Funktion der fungirende Priester durch Berührung zu טומאה gebracht und sodann zur טבילה veranlaßt, so daß offenkundig jede פרה אדומה durch einen טבול יום vollzogen wurde. מטמאין היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו להוציא מלבן של צדוקין שהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית (Joma 2, a.). Dem gegenüber war aber der ganzen Procedur der Charakter der טהרה in gesteigertem Maaße zu wahren und wurden dazu die umsichtigsten Veranstaltungen getroffen. Siehe das. und Para 3. —

V. 21. והיתה להם לחקת עולם. Es ist dies ein noch für uns heute folgenreich bestehendes Gesetz. Da wir alle טמאי מת sind und aus Mangel an אפר פרה keine טהרה zu erlangen vermögen, schwebt noch heute כרת über jedem, der die Tempelstätte auf Moria im טומאה-Zustande betritt. Mit der Zertrümmerung des Tempels hat die Stätte ihre Heiligkeit nicht verloren, קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא (רמב"ם, הל' בית הבחירה 6, 14. Siehe jedoch ראב"ד das.).

ומזה מי הנדה וגו'. Mit dem והיתה להם לחקת עולם ist der zweite Theil des פרה-Abschnittes, der הזיה-Akt abgeschlossen, wie oben V. 10. in ähnlicher Weise והיתה וגו' לחקת עולם der erste Theil, der Verbrennungsakt. Schon aus diesem Grunde bezieht sich das folgende: ומזה וגו' nicht auf den zur טהרה eines טמא das Wasser Sprengenden. Es heißt auch nicht: וכבס המזה על הטמא את בגדיו wie V. 19. und analog dem 10. sondern ומזה מי נדה ohne Beziehung auf eine Person oder ein sonstiges Objekt, ganz so wie das

אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל־הָאֹהֶל וְעַל־כָּל־הַכֵּלִים וְעַל־הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ־שָׁם וְעַל־הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר׃

19 וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל־הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב׃

sprengt an das Zelt und an alle Geräthe und an alle die Personen, welche dort waren, und an den, welcher das Gebein oder den Erschlagenen oder den Todten oder das Grab berührt.

19. es sprengt der Reine an den Unreinen am dritten Tage und am siebten Tage und entsündigt ihn am siebten Tage, er wäscht seine Kleider und badet im Wasser und wird rein am Abend.

---

binden, wie beim פסח מצרים 2. B. M. 12, 22. Es genügen jedoch zwei, und wenn in Folge des Gebrauchs auch nur Einer übrig geblieben, so kann auch damit noch ferner die הזיה vorgenommen werden, (Suka 13, a.) מצות אזוב שלשה קלחים ובהן שלשה גבעולין תחלתו שנים ושיריו אחד כשר, und hinsichtlich der Größe des Stengels, die von vorn herein mindestens 1. טפח sein soll (Siehe תוספו׳ י״ט 11, 9.), ist er nach Abnützung bis zum Minimum tauglich גרדומיו כל שהוא (Suka 13, a.). — והזה: Das Sprengen muß mit כונה, Absicht, geschehen, nach רמב״ם mit der Absicht der טהרה, worauf das והזה הטהור על הטמא des folgenden Verses hinweise (Para 12, 3.), nach ראב״ד (הל׳ פרה 10, 8) nur in der Absicht des Reinen, aber ohne Absicht der טהרה Wirkung. Darin unterscheidet sich הזיה von טבילה, טבילה wirkt auch ganz absichtslos, כל שנתלש וכו׳ מ׳ סאה ונפל על האדם (Chulin 31, a.). Die הזאת מי חטאת bedarf nicht wie die הזיות דם טהורין ועל הכלים (3. B. M. 4, 6.) על כל הזיה טבילה, sondern so lange Wasser am Ysop ist kann damit wiederholt gesprengt werden. Und der zu Besprengende braucht nur ein Minimum von Wasser an irgend einen äußeren Theil des Körpers zu erhalten um טהור zu werden, אגבא דגברא אין צריכה שיעור (Joma 14, a., Kiduschin 25, a.)

Das Bewußtsein des zu Besprengenden ist jedoch im Momente des Aktes nicht erforderlich, מזין על האדם מדעתו ושלא מדעתו (Para 12, a.)

על האהל, das אהל selbst wird טמא, selbst wenn es מחובר und als solches sonst nicht מקבל טומאה ist. In dieser Beziehung haben jedoch nur solche Stoffe den אהל-Charakter, die auch bei der Ueberdachung des משכן vorkommen, d. i. aus dem Thierreiche Wolle, Fell, Ziegenhaare, und aus dem Pflanzenreiche Flachs. Daher der Satz: כל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאה אהלים אלא פשתן (Sabbath 27, b.). Alle anderen Stoffe sind nur מקבל טומאה, wenn sie nicht מחובר sind. Diese Unterscheidung hat jedoch nur Folge in Beziehung auf die טומאה der Ueberdachung selbst. Hinsichtlich der הבאת הטומאה, der Uebertragung der טומאה auf alles unter einer Ueberdachung mit dem מת sich Befindende sind alle Stoffe und מחובר und תלוש gleich (תוספו׳ das. und רמב״ם, ראב״ד und מל״מ, ה׳ טומאת מת 5, 12.)

V. 19. והזה הטהור על הטמא. V. 18. heißt es bereits ולקח וגו׳ איש טהור וגו׳, und würde daraus die Forderung absoluter Reinheit für den Fungirenden sich ergeben. Hier

הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל־כֶּלִי׃

שני. יח. וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם

Entsündigungsopfers, und er giebt darauf lebendiges Wasser in ein Gefäß

18. Und es nimmt Ysop und tunkt es in's Wasser ein reiner Mann und

---

Unter den Begriff מים חיים fallen alle natürlichen und höchst selten versiegenden Wasser, die keine chemische Veränderung (מוכים) erlitten, also nicht salzhaltige und nicht warme Quellen, nicht מלוחים und nicht פושרים (das. 8, 9.). In die Ferne aus einem Quell fließendes Wasser ist so lange tauglich als der Fluß nicht unterbrochen ist, (das. 8, 11.) — Siehe oben zu למשמרת למי נדה (V. 9.), daß vom Momente des Schöpfens bis zum קידוש, d. i. bis die Asche in das Wasser gestreut worden, מלאכה פוסלת. Nach dem קידוש und selbst im Momente der הזיה stört מלאכה und היסח הדעת nicht. — Bechoroth 29, a. wird gelehrt, daß ebenso wie הנוטל שכרו לדון ולהעיד דיניו ועדותיו בטלין, so auch הנוטל שכרו להזות ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה, daß somit der Akt des קידוש und der הזיה nur Gültigkeit hat, wenn es unentgeltlich geschehen, dagegen darf für הבאה ומלוי, für das Herbeibringen der Asche und für das Füllen des Wassers Zahlung genommen werden. Nach Raschi das. und Kiduschin 58, b. käme bei הבאה und מלוי eine ihm nicht obliegende Mühe zur Vergütung, während bei קידוש und הזאה lediglich die Mizwaübung hervortritt, oder wie Raschi (Bechoroth) sich ausdrückt: שכר ליטול מצוה die Gesetzeskunde, für welche keine Vergütung genommen werden darf, nach dem Kanon: ראה למדתי אתכם וגו׳ מה אני בחנם אף אתם בחנם (Bechoroth 29, a.) Es scheint jedoch noch einer unterscheidenden Motivirung zu bedürfen, warum קידוש והזיה gegen Bezahlung ungiltig sind und z. B. bezahlte טבילת כלי, שחיטה, כתיבת סת״ם, bezahlte הטלת ציצית, מזוזה בבית, בבגד u. s. w. ihre Gültigkeit erlangen. Siehe הוספ׳ Kethuboth 105, a. ד״ה גמור׳. Es dürfte „vielleicht" קידוש והזיה mehr als andere Mizwaübungen dem Begriff der „Lehre" angehören, hinsichtlich deren ja zunächst das מה אני בחנם וגו׳ gesprochen ist, und vielleicht weist hierauf das einleitende זאת התורה (V. 9.) hin. וצ״ע בצ״ק לבכורות
רמ״א דמשמע דס״ל [illegible] קידוש [illegible] אסור ליקח
אפי׳ אגר בטלה דמוכח ע׳כ׳ל׳ וצ״ע מאי קאמר ועי׳ בריטב״א קידושין נ״ח ב׳ דס״ל דהא הדינין
בטלין קנבא [illegible]
שכר הוראה היא אלא שכר בטלה וערך משכר הבאה מלוי וכו׳.

ולקחו וגו׳ ונתן, es muß die אפר durch bewußte Menschenkrafthandlung in das Wasser gestreut werden (Para 6, 1.) (רמב״ם das.)

רמב״ם und ראב״ד differiren 10, 2, 4. הל׳ פרה אדומה in Auffassung des פסול מלאכה und היסח הדעת siehe das. כ״מ. (Siehe unten und zu V. 3.).

V. 18. ולקחו וגו׳ איש טהור וגו׳. Zum Akt der הזיה ist jeder vollsinnige Männliche, selbst Minderjährige, fähig, während zum קידוש (V. 17) nur Volljährige, aber auch Frauen befähigt sind (Joma 43, a.)

אזוב: כל אזוב שיש לו שם לווי פסול אזוב זה כשר, es ist nur der gemeine Ysop, den man schlechtweg „אזוב" nennt [illegible], dann tauglich (Para 11, 7.). Mizwa ist es, drei einzelne Ysopstengel zu nehmen und sie zusammen zu ver=

17. Und sie nehmen für den Unreinen von dem Brand-Staub des Ent-

17. וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת

Rede ist, so kann dies nur von einem allseitig geschlossenen Grabe reden, und zwar, wie תוספ׳ das. erläutert, שי״ש בו פותח טפח innerhalb dessen zwischen der Leiche und der sie deckenden Erdschicht ein freier Raum von mindestens einem Kubik-טפח sich befindet. Durch diesen leeren Raum erhält erst die Erdumgebung der Leiche den eigentlichen Charakter als „Grab", und wenn dies, wie hier vorausgesetzt, von allen Seiten סתום, geschlossen ist, so ist es als קבר selbst מטמא כל צדדין, und wer darüber, selbst שלא כנגד המת wegschreitend באה״ל ist, wird טמא. Liegt aber die Erdschicht dicht auf der Leiche und fehlt חלל טפח, so ist nicht das קבר, sondern das מת מטמא, es ist dies dann: טומאה רצוצה, eine eingeengte טומאה, die בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, die in Höhe und Tiefe unbeschränkt in perpendikulärer Richtung sich mittheilt, so lange sie nicht irgendwo durch ein אהל טפח, durch eine Kubik-טפח große Ueberdachung gehemmt wird. Es würde dann nur Der טמא werden, der das Grab an der die Leiche deckenden Stelle überschreitet, und zwar nicht durch das Grab als solches, sondern durch das מת, das als טומאה רצוצה: בוקעת ועולה ist. So auch רמב״ם: הל׳ טומאת מת 7, 4. ראב״ד hat eine andere Auffassung.

Ein Feld, in welchem sich durch Umackerung eines darin befindlichen Grabes Gebein-Splitter an die Oberfläche „verbreitet" haben können, heißt בית הפרס, von פרס (פרש) verbreiten. Siehe hierüber Oholoth 17, 1. f.

V. 17. ולקחו לטמא וגו׳ :ולקחו es ist dazu jeder erwachsene Vollsinnige, wie bei אסיפת האפר V. 9. fähig (Joma 43, a.). ולקחו ונתן der Wechsel im Numerus lehrt, daß beide Handlungen nicht durch eine und dieselbe Person zu geschehen brauchen (das.). עפר ,מעפר וגו׳ ist in erster Linie Erdenstaub, bezeichnet aber auch Kön. II, 23, 4. ff. durch Verbrennen erzeugten Staub: Asche. Ebenso 5. B. M. 9, 21. verglichen mit 2. B. M. 32, 20. Hier dürfte der Ausdruck mit bedeutsamer Absicht gewählt sein. Siehe unten. — ונתן עליו מים חיים אל כלי: bezeichnet einen combinirten Akt. מים חיים אל כלי bestimmt, daß erst das Wasser in das Gefäß gegeben wird. Wenn das Wasser in das Gefäß kommt, ist noch nichts Anderes darin; ונתן עליו der Aschenstaub soll aber sodann so in das Wasser gegeben werden, daß er nicht auf dem Wasser schwimmend bleibe, sondern durch Umrühren sich mit dem Wasser mische, und das Wasser über den Staub komme. כתיב עליו אלמא אפר ברישא וכתיב מים חיים אל כלי אלמא מים ברישא הא כיצד אל כלי דוקא עליו לערבן (Sota 16, b.) Dieses Geben und Mischen des Aschenstaubes in's Wasser heißt: קידוש, das so gemischte Wasser heißt: מי חטאת, und wird das Wasser nur מי חטאת in dem Momente, in welchem die Asche in's Wasser gegeben wird. אין מי חטאת נעשין מי חטאת אלא עם מתן אפר (Themura 12, a.)

Das zum מי חטאת bestimmte Wasser ist nur in ein Gefäß zu füllen, es ist jedoch jedes den כלי Charakter tragende Geräth dazu tauglich, בכל הכלים מקדשים אפי׳ בכלי גללים וכו׳ אין ממלאין ואין מקדשין ואין מזין מי חטאת אלא בכלי (Para 5, 5.) Es muß das Wasser unmittelbar aus dem Quell in ein Gefäß aufgenommen werden, (das. 6, 5.).

בְּעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים׃

gebein oder mit einem Grabe in Berührung kommt, soll sieben Tage unrein sein.

כל שהוא משם אחד טמא משני שמות טהור (Oholoth das.) Diese Unterscheidung ר'בא'ס scheint nach der ganzen dortigen Abhandlung sich als Halacha darzubieten. Siehe תוספו' Chulin 126, a. ד'ה מאן, רשב'א das., ר'א'ש zu Oholoth das. und ist es auffallend, daß רמב"ם, הל' טומאת המת 4, 14. diese Unterscheidung ר'בא'ס nicht adoptirt und ר'ש im Comm. zu Oholoth 3, 1. ihrer nicht erwähnt וצ"ע.

בחלל חרב, es heißt nicht einfach wie V. 18: בחלל, sondern בחלל חרב; es supponirt somit das Gesetz die Gegenwart des חלל und des חרב, des Werkzeugs seiner Tödtung; aus der Anwesenheit des חרב ist ja überhaupt bei einem על פני השדה liegenden חלל erst zu schließen, daß er ein חלל חרב sei. Indem aber das Gesetz hier beide vergegenwärtigt, will es nach der Halacha (Nasir 53, b.) חרב הרי הוא כחלל sagen: es hat dieselbe Wirkung ob er den חלל oder das חרב berührt oder, nach der vorhergehenden Erläuterung מאהיל ist über den einen oder über das andere. Es ist aber nach der Halacha חרב nicht als Werkzeug des Todtschlags sondern einfach in Folge der Berührung des Todten diesem an טומאה-Wirkung gleich, und zwar hat nicht nur חרב sondern jedes כלי מתכות, jedes Metallgeräth, die gesetzliche Eigenthümlichkeit, daß es in Berührung mit einem מת oder einem טמא מת den טומאה-Charakter des Berührten erhält, von einem מת wird es אבי אבות wie מת, von einem טמא מת wird es אב wie dieser. Jedoch nur in Berührung mit einem Menschen, כלי באדם, geht auf das כלי der טומאה-Charaker des berührten Menschen über, nicht aber כלי בכלי. Jedes אבי אבות und אב הטומאה ist טמא שבעה, jedes ראשון nur טמא טומאת ערב (siehe V. 11, 22.), אדם וכלים sind, wie bereits 3. B. M. S. 275. bemerkt, nur מקבל טומאה מאב הטומאה. Auf diesen gesetzlichen Thatsachen beruhen die Oholoth 1, 1—4. gegebenen Sätze: שנים טמאים במת אחד טמא טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב שלשה וכו' וארבעה טמאים במת שלשה טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב כיצד שנים וכו' כיצד שלשה וכו' כיצד ארבעה כלים נוגעים במת (אבי אבות (sie werden), וכלים באדם (אב (wird), ואדם בכלים (אב (werden auch) טמאים טומאת שבעה, הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. Nach Obigem sprächen somit diese Sätze nur von כלי מתכות. Es ist dies die Auffassung des ר'ת. Der Auffassung des רבי יצחק מסימפונט zufolge, die auch diejenige des רמב'ם הל' טומאת מת 5 ist, haben alle כלים mit Ausnahme von כלי חרש, die ja überhaupt nie אב הטומאה, geschweige denn אבי אבות werden, die durch חרב הרי הוא כחלל gegebene Eigenthümlichkeit, und sprechen diese Sätze von allen כלים (תוספו' Nasir 54, b. ד'ה ת'ש. ר'ש zu אהלות 1, 2.) (Siehe 3. B. M. S. 276.)

או במת או בעצם אדם, nicht nur eine ganze Leiche ist מטמא באהל, sondern auch schon הגלגלת, השדרה, כזית מן המת u. s. w. (Oholoth 2, 1.) und um מטמא במגע ובמשא zu sein, bedarf's noch geringerer Theile, schon עצם כשעורה u. s. w. (das. 3.) sind מטמא במגע ובמשא, wenn gleich nicht באהל.

או בקבר: Nasir 53, b. heißt es: זה קבר סתום, indem hier von מאהיל על הקבר die

צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא׃
16. וְכֹל אֲשֶׁר־יִגַּע עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל־חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ־

welchem kein Deckel-Verband ist, ist unrein.

16. Und Alles, was über die Feldes-Fläche mit Schwert-Erschlagenem oder mit einem Todten oder mit Menschen-

---

noch der Deckel stofflich mit dem Gefäße verbunden ist; dann ist es פתיל obgleich nicht צמיד. Würde man dann die Berührungsflächen durch eine sich verhärtende weiche Masse verstreichen, so träte zu פתיל noch צמיד hiezu, der abschließende Deckel würde mit dem Gefäße stofflich verbunden. So Kelim 10, 2. ובכל דבר וכו' במה מקיפין בסיד ובגפסים בזפת אשר אין צמיד .המתמרח אין מקיפין לא בבעץ ולא בעופרת מפני שהוא פתיל ואינו צמיד פתיל עלי' heißt daher: worauf kein abschließender Verband ist. Es versteht sich von selbst daß dieser Deckel ebenfalls von חרש oder sonst einem nur für טומאה unempfänglichen Stoffe sein muß. Ebenso ferner wie כלי חרש מציל באהל המת ist, weil es nicht מקבל טומאה מגבו und daher abgeschlossen, der טומאה nicht zugänglich ist, so ist dies noch umsomehr bei denjenigen כלים der Fall, die nach Stoff oder Form überhaupt für טומאה unempfänglich sind, wie כלי אבנים כלי גללים ,.u. s. w כלי עץ הגדולים הבאים במדה שאין מיטלטלין מלא וריקן u. s. w. (siehe 3. B. M. S. 268, 273.), alle diese sind ebenfalls מצילים בצמיד פתיל (Kelim 10, 1.)

V. 16. וכל אשר יגע וגו'. Von טומאת מגע war bereits V. 11—13. abgeschlossen die Rede. Mit V. 14. זאת התורה wird die dem מת eigenthümliche טומאת אהל-Lehre eingeleitet, V. 15. fortgesetzt, und ihr gehört nach der Gruppirung der Sätze auch dieser V. 16. an. In der That wird auch Nasir 53, b. על פני השדה: זה המאהיל על פני המת erläutert. Die beiden vorhergehenden Verse sprechen nemlich von dem mit einer Leiche unter Einer Ueberdachung sich Befindenden, der gewöhnlichen unter אהל טומאה begriffenen Weise, dieser V. spricht von der zweiten Art טומאת אהל, daß Etwas מאהיל על המת sei, daß Etwas selbst in perpendikulärer Richtung über einem מת sich befinde, ein מת überdache, womit auch noch eine dritte Art טומאת אהל correspondirt, daß das מת מאהיל עליו, daß Etwas von einem מת überdacht werde, daß Etwas in perpendikulärer Richtung unter einem מת sich befinde. Alle drei אהל-Arten sind nach der Halacha in ihren טומאה-Wirkungen völlig gleich (Oholoth 3, 1.) Daß aber hier diese טומאת אהל, das מאהיל על המת, נגיעה genannt wird, darin dürfte eine Lehre רבא's (Chulin 125, b.) eine bedeutsame Bestätigung finden. Es wird dort nemlich eine טומאת אהל auch unter den Begriff מגע subsumirt, so, daß es eine אהל נגיעה, eine mit מגע im weiteren Sinne verwandte אהל-Art, und ein אהל גרידה, eine schlechthinnige אהל-Art gibt, und erläutert רבא: אהל נגיעה sei jedes מאהיל על המת, eben die אהל-Art unseres Verses, wo das Ueberdachen als in Berührung kommen begriffen wird. אהל גרידה sei aber בהמשכה, daß, wie רש"י erläutert, דבר אחר מאהיל עליו ועל הטומאה, daß ein Drittes das reine Object und das מת zugleich überdache und dadurch ממשיך את הטומאה עליו, die טומאה auf das bis dahin reine Object überleite, also eben die אהל-Kategorie von welcher V. 14. und 15. gesprochen. Die Consequenz, ob eine טומאת אהל als מגע zu begreifen wäre, liegt in צירוף, nach dem Kanon ...

und Alles, was im Zelte ist, sieben Tage unrein sein.

15. Und jedes offene Geräth, auf

אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים:

15. וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין־

כל הבא אל האהל. דרך פתחו הוא טמא ואין מטמא בכל צדדיו כשהוא פתוח, so lange das Haus eine zum Eingang und Ausgang bestimmte Thüre hat, macht nur das Betreten des innern Raumes, nicht aber das Berühren der äußeren Wände טמא. בית סתום aber und פרץ את פצימיו, ist aber die Thüre mit Entfernung der bisherigen Thüreinfassungen völlig vermauert, so hat es den Charakter eines geschlossenen Grabes und ist מטמא כל סביביו (ספרי, Baba Bathra 12, a.) Siehe V. 16.

Der Begriff אהל wird durch jede Ueberdachung von mindestens einem Kubik-טפח repräsentirt, und erstreckt sich auf alle Räume, die mit dem ein מת überdachenden Raum durch eine Oeffnung von mindestens einem Quadrat-טפח verbunden sind. (Oholoth 13, 1. f. siehe das.)

So wie ferner ein אהל טפח die טומאה auf alle Gegenstände unterhalb verbreitet, so schützt es auch alle über demselben sich befindenden. Es ist מביא und חוצץ (Oholoth 8.)

V. 15. וכל כלי פתוח וגו׳. Durch כל אשר באהל des vorigen Verses ist schon ausgesprochen, daß Alles, was überhaupt für טומאה empfänglich ist (siehe V. 13.), somit auch כלים die sich unter einer Ueberdachung mit einer Leiche befinden, טמא werden. Wenn daher hier das טמא-werden eines כלי an das Nichtvorhandensein eines festen Deckelverschlusses geknüpft wird, so kann da nur von solchem כלי die Rede sein, dem die טומאה nur durch den geöffneten innern Raum kommen kann, שטומאתו קודמת לפתחו, bei welchem die טומאה auf die zu öffnende Oeffnung wartet, wie es Chulin 25. a. heißt, weil die Berührung der Außenseiten es nicht טמא machen würde, das מיטמא מאוירו und nicht מיטמא מגבו. Als solches haben wir bereits 3. B. M. 11, 33. כלי חרש kennen gelernt, und von einem solchen ist hier die Rede. כלי חרש שיש עליו צמיד פתיל, zu dessen אויר die טומאה nicht gelangen kann, bleibt selbst טהור im אהל המת und schützt dessen Inhalt vor טומאה, ist מציל באהל המת. — טמא הוא, es steht hier nicht שבעת ימים, wie in dem vorangehenden und nachfolgenden Verse, eben weil es von כלי חרש spricht שאין לו טהרה במקוה (siehe 3. B. M. S. 274.), daher טמא הוא, es ist absolut und bleibend טמא (ספרי) אין לו טהרה מטומאתו.

צמיד פתיל. Beide Wurzeln צמד und פתל bezeichnen eine Verbindung. צמד findet sich in צמד בקר, dem zusammengebundenen Ochsengespann, צמידים על ידיה, Armbänder (K. 25, 3.) ויצמד ישראל לבעל פעור Kennzeichnung des engen Anschlusses an das Peor-Unwesen. פתל in פתיל, dem aus mehreren Drähten zusammengedrehten Faden. Wie bereits wiederholt bemerkt, weist die Verwandschaft mit בתל und בדל darauf hin, daß dabei der Begriff einer durch Verbindung untereinander bewirkten Absonderung von Andern vorwiegt, kommt ja daher auch פתיל in וקצץ פתילים (2. B. M. 39, 3.) für den auch vereinzelt starken und steifen einzelnen Metalldraht vor. Es kann nun ein Deckel so hermetisch schließen, daß der Inhalt dadurch von Allem außerhalb abgesondert ist, ohne daß

14. Dies ist nun die Lehre: wenn ein Mensch in einem Zelte stirbt, so soll Alles, was in das Zelt kommt,

14. זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי־יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל־הַבָּא אֶל־הָאֹהֶל וְכָל־

---

satz und ביאת מקדש ohne הז"ה liegt schon im ולא יתחטא. Im vorhergehendem Verse war nemlich bereits ausgesprochen, daß ohne vorhergegangene הז"ה שלישי ושביעי: לא יטהר, er durch die (V. 19. ausdrücklich vorgeschriebene) טבילה am siebten Tage nicht rein werden kann. Daran schließt nun V. 13. den Fall, daß Jemand ohne הז"ה durch bloße טבילה sich als rein benommen, das heißt ja nichts anderes, als daß er sich ohne הז"ה, wenn auch nach טבילה mit מקדש und קדשים in Berührung gesetzt. Sein vermeintlicher טהרה-Zustand tritt doch eben nur in solcher Berührung hervor. In Wahrheit liegt daher schon in dem ולא יתחטא die ganze Consequenz der ביאת מקדש oder אכילת קדשים ohne הז"ה, und das את מקדש וגו' kann füglich als Nachsatz gelten.

טמא יהי' עוד טומאתו בו: das Fehlen der הזאה wirkt ganz so wie das Fehlen der טבילה. Das Gesetz über das Fernbleiben des טמא aus dem מקדש und von den קדשים ist bereits oben K. 5, 2. 3. 3., B. M. 22, 2. ff. 15, 31. 5, 3. ausgesprochen, und tritt hier nur die Bestimmung hinzu, daß alle die der הזאה bedürftigen טמאי מת ohne הזאה selbst nach טבילה noch in der טומאה verharren.

V. 14. זאת התורה וגו'. טומאת מגע במת ist bereits in den vorigen Versen besprochen worden. Es ist dies eine Empfangungsart der טומאה, die allen טומאות gemeinsam ist. זאת התורה: das hier Folgende ist eine טומאת מת eigenthümliche, תורה הדשה, wie ספרי es nennt, die nur bei מצורע, der auch מטמא בביאה ist (siehe 3. B. M. 13, 46.) eine Analogie hat. Sie, טומאת אהל, findet nach einer Lehre (Jebamoth 61, a.) nur bei מת ישראל statt, worüber die Halacha nicht ganz entschieden ist, während טומאת מגע ומשא ohne Unterschied bei jeder menschlichen Leiche stattfindet, worauf vielleicht schon das הנגע במת זה לכל נפש אדם des V. 11. hinweist. Ja, in Erläuterung des Satzes או בקבר, V. 18. קבר שלפני הדבור, womit auch קבר שלפני הדבור in טומאת מגע mit eingeschlossen wird, ist תוספו' das. der Ansicht, daß טומאת אהל bei קבר שלפני הדבור, d. h. bei allen vor Ertheilung des Gesetzes Gestorbenen nicht angeht, כי ימות באהל heißt es, wenn von nun an und weiter ein אדם באהל stirbt, und ist מו"ר המנוח מהור"ר יעקב עטלינגר זצ"ל im ערוך לנר zu Jebamoth 61, a. der Meinung, daß dies auch die Ansicht des רמב"ם sei. Raschi faßt das קבר שלפני הדבור Nasir das. anders auf. (Vgl. 3. B. M. 13, 2.)

כל הבא אל האהל, sofort mit dem Eintritt, selbst הבא מקצתו (ספרי), selbst wenn auch nur ein Glied des Körpers in's Zelt g[…]men, in welchem eine Leiche sich befindet, ist der ganze Mensch טמא. Nasir 43, a. ד[…] דאהל המת כמלא טומאה דמי וכיון שהוציא מל"מ, בפנים כאלו נגע במת תוספו' das. Mit dieser Erläuterung dürfte sich die Frage des הל' טומאת צרעת 16, b. lösen. Es ist nicht, weil ביאה במקצת שמה ביאה, sondern weil es so gut wie נגיעה במת ist. — כל אשר באהל, nicht nur Alles, was unter der Ueberdachung sich befindet, sondern auch was im Grund und Boden vergraben liegt; der Begriff Haus erstreckt sich bis in die Tiefe, ספרי) לעשות קרקעו של בית עד התהום כמוהו אהלות 15, 5.)

אֲשֶׁר־יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת־מִשְׁכַּן יְהוָה טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא־זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ׃

kommt, welcher dem Tode erliegt, und sich nicht entsündigt, hat dann der Wohnung Gottes Unreinheit gebracht, so wird diese Seele aus Jisrael entwurzelt. Wenn das Entfernungswasser an ihn nicht geworfen worden, so bleibt er unrein, bleibend ist seine Unreinheit an ihm.

נפ״ש האדם אשר ימות ist der lebendige Mensch, der sich der über ihn verhängten Sterblichkeit nicht entziehen kann, eine den Menschen beherrschende Nothwendigkeit, die jede Leiche ad hominem demonstrirt. Jeder gestorbene Mensch vergegenwärtigt den Sterbenden, den lebendigen Menschen wie er dem Tode erliegt, der נגע במת ist daher in der Idee נגע בנפ״ש אדם אשר ימות, und zwar בנפ״ש האדם וגו׳ als ein generelles, den Menschen als solchen ereilendes Geschick. בנפ״ש האדם וגו׳ ist daher motivirende Einleitung zu הנגע במת, er bedarf der חטוי, nicht weil er נגע במת, sondern weil er durch die נגיעה במת in der Idee auf נפ״ש האדם אשר ימות hingeleitet wird. Es ist also entweder Apposition zu במת, oder wie wir es übersetzt ist das ב von מת das Medium, das vermittelnde ב.

Wie aus V. 16. erhellt ist daher auch טומאה nicht durch eine ganze Leiche bedingt, sondern jedes Theilchen eines gestorbenen Menschen, durch welches die Idee des ganzen repräsentirt wird, Alles, wie Nidda 55, a. erläutert wird, שנברא עמו ואין גומו מחליף was mit dem Menschen geboren wird, und wenn verloren, sich nicht vollständig wieder reproducirt, ist מטמא. Also nicht Zähne, Haare, Nägel, die sich vollständig reproduciren, wohl aber בשר Muskelfleisch, das bei Wiederherstellung נעשה מקומו צלקת, noch eine Narbe läßt. Blut wäre nun als sich vollständig wieder ergänzend von טומאה ausgeschlossen, wenn es nicht als nächster organischer Träger der נפ״ש diese am ersten repräsentirte, und lehrt daher die Halacha an unserem Texte הנגע במת בנפ״ש וגו׳, daß רביעית דם הבאה מן המת מטמא. (Chulin 72, a. Siehe zu 3. B. M. 21, 11.)

את משכן ד׳ טמא selbst wenn er טבילה genommen, so lange er nicht die hier vorgeschriebenen הזיות vollzogen, und ohne solche das משכן betreten. V. 20. heißt es ebenso כי את מקדש ד׳ טמא. Wenn משכן die Bedeutung des Heiligthums als Stätte der Gottesgegenwart ausspricht, מקדש, als Stätte der heiligenden Erhebung alles Irdischen zu Gott (siehe zu 3. B. M. 25, 8.): so dürfte durch diese beiden Stellen der Begriff טומאה ebenso als Gegensatz zu dem durch משכן vergegenwärtigten Gottesgedanken wie zu der Heiligung alles irdischen Seins und Wollens ausgesprochen sein, die im מקדש und durch dasselbe zum Ausdrucke kommt. Daß כרת nicht für die Unterlassung der הזאה sondern für das Betreten des מקדש ohne vorgängige הזאה ausgesprochen sein könne, das ist nach dem ספרי z. St. schon aus dem vorhergehenden Verse evident. ואם לא יתחטא לא יטהר heißt es da, nicht ואם לא יתחטא ונכרתה וגו׳, עונשו לא יטהר ואין עונשו כרת. Es ist daher das את מקדש ד׳ טמא noch als zum Vordersatz gehörig aufzufassen: Jeder, der nach Berührung einer Leiche ohne חטוי das משכן betreten und diesem damit טומאה gebracht hat, ונכרתה וגו׳. Wahrscheinlich jedoch ist das את משכן u. s. w. einfacher Nach-

הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהָר וְאִם־
לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהָר׃
13. כָּל־הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם

am dritten Tage und am siebten Tage, damit er rein werde. Wenn er sich nicht am dritten Tage entsündigt und am siebten Tage, wird er nicht rein.

13. Wer durch eine Leiche mit der Seele des Menschen in Berührung

---

הו״ה שלישי ושביעי vorangegangen sein, wenn die טבילה wirksam sein soll. Die vorgängige zweimalige הזאה am dritten und siebten Tage bedingt somit die Vornahme des gewöhnlichen טהרה-Aktes, der טבילה, der hier daher einfach durch יטהר und לא יטהר ausgedrückt ist. Dieses חטוי mit פרה ... bedingt die Wirksamkeit der nachherigen טבילה, wirkt aber an sich in keiner Weise alterirend auf den טומאה-Zustand ein. Selbst nach dem wiederholt vorgenommenen הו״ה-Akt ist die טומאה noch völlig unverändert. Es ist also die הו״ה nicht als ein טהרה-Akt zu begreifen, wohl aber als ein solcher, der die anzustrebende טהרה von einer besondern Seite zur Erkenntniß bringt. Er trägt daher auch einen eigenen Namen, der mit dem Charakter der פרה harmonirt. Sie ist חטאת und die mit ihr zu erzielende Wirkung heißt: התחטא, sowie der Akt selbst: חִטֵּא. V. 19. So heißt auch 3. B. M. 14, 51. 52. der an dem בית המנוגע vorzunehmende הזאה-Akt חִטֵּא. Nach ר״ת (Jebamoth 46, b. תוספ׳ ד״ה דאין) hätte vor jeder הזאה am dritten und siebten Tage ebenfalls eine טבילה stattgefunden, die aber nur als zur הזאה gehörig und nicht als Einwirkung auf טומאה zu begreifen wäre.

Aus רש״י Kiduschin 62, a. und תוספ׳ Joma 8, b. ergiebt sich, daß, wenn die הזאה am dritten Tage versäumt worden und später geschieht, dann immer dieser, wenn gleich spätere, als der Tag der ersten הזאה in so fern in der Bedeutung des dritten steht, daß die zweite הזאה nur an dem darauf folgenden fünften Tage geschehen muß, so daß immer zwischen der ersten und zweiten הזאה vier, nicht mehr und nicht weniger Tage als zwischen dem normalen dritten und siebten liegen. רמב״ם הל׳ פרה 11, 2. hat eine andere Auffassung.

V. 13. כל הנגע וגו׳. Mit großer Präcision scheint hier Ausdruck und Construktion zur Vergegenwärtigung des Begriffs des טומאת מת gewählt zu sein. Es heißt nicht כל הנגע בנפש אדם אשר מת, dann würde in der Leiche die gestorbene נפ״ש oder die נפ״ש des gestorbenen Menschen vorliegen. נפ״ש האדם אשר ימות und נפ״ש האדם ist auch ein ganz anderes als נפש אדם und נפ״ש אדם אשר מת. נפ״ש אדם ist die Seele eines einzelnen Menschen und נפ״ש אדם אשר מת die Seele eines gestorbenen Menschen. נפ״ש האדם ist aber die Seele **des** Menschen, die Menschenseele überhaupt, und האדם אשר ימות ist nicht ein gestorbener Mensch, sondern der Mensch insofern er dem Tode erliegt, insofern er sterblich ist, נפ״ש האדם אשר ימות demnach: die Seele des dem Tode erliegenden, die Seele des sterblichen Menschen. Jeder מת, jede Leiche vergegenwärtigt die נפ״ש האדם אשר ימות vergegenwärtigt den dem Tode erliegenden Menschen überhaupt und legt die Gefahr nahe diese im Tode sich documentirende physische Unfreiheit auch auf das psychische Wesen des Menschen in dessen Verbindung mit dem physischen während des Lebens zu übertragen.—

הַפָּרָה אֶת־בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם לְחֻקַּת עוֹלָם׃

Kuh sammelt seine Kleider, und ist unrein bis zum Abend. Und es sei dies Jisrael's Söhnen und dem in ihre Mitte eingetretenen Fremden zu einem ewigen Gesetz.

11. הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל־נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים׃

11. Wer die Leiche von irgend einer Menschenseele berührt, wird sieben Tage unrein.

12. הוּא יִתְחַטָּא־בוֹ בַּיּוֹם

12. Er hat sich damit zu entsündigen

---

sammelt ist, sich mit der Vertheilung der Asche, mit ihrer Aufbewahrung beschäftigt, oder sonst sie berührt, ist טהור (רמב"ם, פרה 5, 4.).

Die פרה אדומה-Institution zerfällt in zwei Theile: die Herstellung der אפר הפרה und deren Anwendung zur טהרת טמא מת. Die Herstellung ist mit dem וכבס וגו' geschlossen, die Anwendung beginnt im folgenden Verse. Beide Theile, hier V. 10. und ebenso V. 21. schließen mit dem Ausspruch: והיתה לבני ישראל וגו' והיתה להם לחקת עולם, ein Ausspruch, dem wir nur noch bei der Institution des יו"כ (3. B. M. 16, 29. 34.) begegnen und (4. B. M. 10, 8.) bei der Institution der von den כהנים zu handhabenden חצוצרות. Wie daher in diesen Stellen das Princip der כפרה und das Princip der Gesetzes-Basis aller Autorität und aller Heilshoffnung in Israel durch den Ausspruch והיתה לכם לחקת עולם als eine ewige Grundnorm proclamirt ward, so muß auch der Gedanke der פרה אדומה-Institution ein solches Grundprincip des jüdischen Lebens betreffen, das eben durch den wiederholten Ausspruch והיתה וגו' zu ewiger Geltung seine Sanktion erhält, und es muß dieser Gedanke zugleich ein solcher sein, der zu der ausdrücklichen Bemerkung seiner auch für גרים ausnahmlosen Geltung Veranlassung gab. Siehe unten.

V. 11. הנגע במת וגו', offenbar ist hier מת von נפש אדם unterschieden. Die Leiche steht in einer Beziehung zu einer נפש אדם, stammt von ihr, gehört ihr, ist aber nicht selbst die נפש, siehe V. 13. לכל נפש, (ספרי) להביא את בן שמנה auch von einem solchen Menschenwesen, das nie Lebensfähigkeit gehabt.

V. 12. הוא יתחטא בו ביום וגו'. Aus V. 19. ist klar, daß die הזיה am dritten und am siebten Tage zu geschehen habe, und dann nachdem die הזיה am siebten Tage geschehen, die טהרה durch טבילה und הערב שמש vollendet wird. Man wird daher nothwendig das וביום השביעי hinauf zu וביום השלישי beziehen müssen, und יטהר als Folgesatz oder Zwecksatz begreifen: er hat sich damit am dritten und am siebten Tag zu entsündigen, dann kann er (durch טבילה) rein werden, oder: um dann durch טבילה rein zu werden. Es ist nemlich dieses התחטא durch הזאה eine charakteristische Besonderheit für טומאת מת. Für alle andern, auch die siebentägigen טומאות, wie זב זבה נדה וילדת (mit Ausnahme von מצורע, dessen טבילה ebenfalls ein anderer הזאה-Akt vorangehen muß, 3. B. M. 14, 7. 8.) genügt טבילה nach zurückgelegtem Zeitablauf von sieben Tagen, hier aber muß

טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא׃
10. וְכִבֶּס הָאֹסֵף אֶת־אֵפֶר

Sie bleibt der Gemeinde der Söhne Jisrael's zur Bewahrung, zu einem Entfernungswasser, ein Entsündigungsopfer ist's.

10. Und es badet der die Asche der

Theile getheilt, חולקין אותו לג׳ חלקים אחד נותן בחיל ואחד נותן בהר המשחה ואחד היה מחלק לכל מ׳שמרות, ein Theil wurde innerhalb der innern Ringmauer, חיל, des Tempelbergs, ein Theil auf dem Oelberg deponirt, und ein Theil an alle Dienstabtheilungen, מ׳שמרות, vertheilt. Das im חיל deponirte bleibt zum dauernden Gedenken, לעדת בני ישראל למ׳שמרת bewahrt, die beiden andern Theile kamen zum טהרה-Gebrauch. (Para 3, 11. Siehe רמב״ם und תוספ׳ י״ט das.)

במקום טהור, die Oertlichkeit, in welcher sich die אפר פרה zur Aufbewahrung befindet, muß absolut טהור sein und würde sie in einem אהל המת nicht einmal durch כלי חרס צמיד פתיל (V. 15.) vor טומאה geschützt bleiben. (Para 11, 1. ר״ש das.)

למשמרת למי נדה, נדה, siehe zu 3. B. M. 12, 2. So wie dort נדה einen Zustand bezeichnet, der eine vorübergehende Fernhaltung bedingt, und durch einen siebentägigen Zeitablauf und טבילה sein Ende erreicht, so heißt hier auch der durch טומאת מת hervorgerufene Zustand der Fernhaltung von allem קד״ש, der ebenfalls durch einen Ablauf von sieben Tagen und טבילה beendigt wird: נדה, nur daß hier der טבילה noch die im Folgenden vorgeschriebene הזיה mit dem מים חיים und אפר הפרה vorangehen muß, und dieses mit אפר פרה gemischte מים חיים heißt: מי נדה. Das Wesentliche der durch שמירה, hier משמרת, bezeichneten Thätigkeit ist eine ungetheilte Gedanken-Richtung auf ein Object und lehrt daher ספרי an dem Ausspruch למשמרת למי נדה, daß ebenso wie bei פרה פסול עד שתעשה אפר, so auch מלאכה פוסלת במים. Das Sammeln der Asche wird nicht במלאכה, wie bereits bemerkt, allein wenn die Asche מי נדה werden soll, so darf bei der ganzen Procedur bis es מי נדה geworden, d. i. bis die Asche auf das geschöpfte Wasser gestreut ist, also bei dem Schöpfen, Tragen, Eingießen des Wassers, Streuen der Asche in's Wasser, der Sinn durch keine andere מלאכה abgezogen sein, die Bestimmung heißt: משמרת bis es מי נדה geworden. Ist es einmal מי נדה geworden, selbst bei der הזיה, ist מלאכה nicht פוסלת: המלאכה פוסלת עד שיטילו את האפר (Para 4, 4.)

חטאת היא. Sie trägt den חטאת-Charakter, daher: מועלין בה, es geht bei ihr מעילה an, wie bei allen קדשים, und zwar nach תוספ׳ Menachoth 51, b. hat sie in dieser Beziehung den Charakter von קדושת הגוף, daß selbst מועל אחר מועל bei ihr möglich ist. Siehe 3. B. M. S. 135.) מעילה findet jedoch nur bei der פרה als פרה, nicht aber wenn sie bereits Asche geworden, statt: בה מועלין באפרה אין מועלין. Daher ferner פרת חטאת ששחטה שלא לשמה קיבל והיזה שלא לשמה פסולה, wie חטאת (3. B. M. S. 110.), daher nach einer Lesart im ספרי: אין נשרפת בלילה, nach einer andern אימורי wie נשרפת בלילה חטאת. Siehe zu V. 3. Gleichwohl אינה נפסלת בלינה, und נשחטה היום והיזה דמה למחר כשירה (רמב״ם פרה, 4, 13. תוספתא פ״ג כהלכתה ונשרפה)

V. 10. וכבס האוסף וגו׳. Siehe V. 7. Nur der אוסף, wer aber, nachdem sie ge-

וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד־הָעָרֶב׃
8. וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו
בַּמַּיִם וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְטָמֵא
עַד־הָעָרֶב׃
9. וְאָסַף ׀ אִישׁ טָהוֹר אֵת אֵפֶר
הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם

in's Lager. Unrein aber bleibt der Priester bis zum Abend.

8. Auch der sie verbrennt badet seine Kleider im Wasser und badet seinen Leib im Wasser und ist unrein bis zum Abend.

9. Es sammelt ein reiner Mann die Asche der Kuh und legt sie außerhalb des Lagers an einem reinen Ort nieder.

---

er mit der פרה beschäftigt ist, ist er nicht nur מטמא בגדים שעליו, sondern überhaupt alle כלים, die er berührt, mit Ausnahme von אדם וכלי חרס, und werden diese כלים, die er während der Beschäftigung mit der פרה berührt, ראשון לטומאה wie er selbst. (Siehe 3. B. M. S. 245. 271.) (Siehe jedoch רמב"ם Commentar zu Sabim 5, 10. und תוספו' י"ט das.).

וכבס בגדיו Siehe zu 3. B. M. 11, 25. — וכבס בגדיו הכהן וגו' die eigenthümliche Stellung dürfte wohl sagen sollen, daß er dieser טהרה eben nur als כהן bedürfe und daher auch das folgende ואחר יבוא אל המחנה sich nur auf das eigene מחנה der כהנים, auf מחנה שכינה beziehe, das mit עזרת כהנים beginnt (Siehe zu K. 5, 2. 3.). Zu einer solchen Präcisirung ist aber Veranlassung gegeben, da der כהן mit der פרה V. 3. חוץ לשלש מחנות, also auch außerhalb des מחנה ישראל gewiesen war, damit aber der Vermuthung Raum gegeben ist als ob er מצורע ähnlich vor seiner טהרה selbst nicht מחנה ישראל betreten dürfte, und außerhalb der Stadt zu bleiben hätte. Daher וכבס בגדיו הכהן, er bedarf dieser טהרה nur als כהן, תרומה zu genießen und das מקדש zu betreten. Daher denn wohl auch die Umstellung des ואחר יבוא אל המחנה in engem Anschluß an וכבס בגדיו הכהן, obgleich es der Zeit zufolge, wie schon Raschi bemerkt, nach וטמא עד הערב gehört. Es ist damit eben das מחנה als מחנה הכהונה bezeichnet und das וטמא הכהן עד הערב ist nur selbstverständliche Ergänzung für alles zur כהונה Gehörige, also als „כהן" hört für ihn immer die טומאה nur nach Sonnenuntergang auf: טבילה vor ביאת und אכילת תרומה וקדשים, טבול יום, הערב שמש, bringt טהרה nur für מעשר שני. ביאת מקדש forbert immer הערב שמש. Für מחוסרי כפרה ist אכילת קדשים und ביאת מקדש auch noch an הבאת קרבנותיו geknüpft. (Siehe 3. B. M. S. 187.)

V. 8. והשרף וגו'. Siehe V. 7.

V. 9. ואסף איש וגו' איש להכשיר את הזר טהור להכשיר את האשה והניח מי שיש בו דעת להניח יצאו חרש שוטה וקטן. Zum Sammeln der Asche bedarf's keines כהן, jeder erwachsene vollsinnige Mensch ist dazu befähigt. Ebenso darf dies Einsammeln auch Nachts geschehen und das gleichzeitige Vornehmen einer andern מלאכה stört nicht die Gültigkeit, אין מלאכה פוסלת בה (Para 4, 4.)

והניח מחוץ למחנה וגו', auch dieses מחוץ למחנה bezieht sich nur auf מחנה שכינה (siehe V. 7.). Es wurde nichts von der Asche in die עזרה gebracht. Sie wurde in drei

תּוֹלָ֑עַת וְהִשְׁלִ֕יךְ אֶל־תּ֖וֹךְ שְׂרֵפַ֥ת
הַפָּרָֽה׃
7. וְכִבֶּ֨ס בְּגָדָ֜יו הַכֹּהֵ֗ן וְרָחַ֤ץ בְּשָׂרוֹ֙
בַּמַּ֔יִם וְאַחַ֖ר יָבֹ֣א אֶל־הַֽמַּחֲנֶ֑ה

Zedernscheit und Ysop und carmoisinrothe Wolle und wirft es in den Brand der Kuh hinein.

7. Und es badet seine Kleider der Priester, und er badet seinen Leib im Wasser, und erst dann darf er eingehen

---

zeichnungen des Fungirenden als כהן lehren, daß dazu zwar ein jeder כהן, jedoch בבהונתו, nur in der ihn als כהן kennzeichnenden Erscheinung, בבגדי כהונה, tauglich ist. (Joma 43, a.)

ששינתו תולעת :ושני תולעת עץ ארז ואזוב וגו׳, אזוב mindestens 1 טפח groß (Nidda 26, a.). ולא ששינתו דבר אחר (ספרי), es ist Wolle, die durch תולעת und durch nichts Anderes die „andere" Farbe erhalten hat. Diese Erläuterung dürfte einiges Licht auf den Ausdruck שני׳ werfen. שני׳ von שנה bedeutete: Farbenveränderung, und zwar wohl eine solche daß die neue Farbe ganz so dauernd und unveränderlich bleibt, wie die natürliche, die ursprüngliche erste. Es bedeutete somit שני׳ eine „ächte" Färbung. שלשה מינים שבפרה מעכבין זה את זה, keines von diesen drei Dingen darf fehlen, (Menachoth 27, a.). כרכן בשיירי הלשון er band sie mit den Enden der שני תולעת-Wolle zusammen, (Para 3, 11.) es ist aber (Joma 41, b.) nicht entschieden, ob dies die Absicht hat שיהו כולן באגודה אחת, daß sie zusammen ein vereinigtes Objekt bilden sollen, oder כדי שיהא בהן כובד ויפלו לתוך שריפת הפרה, daß sie eine gewisse Schwere erhalten und dadurch in den Brand der פרה fallen. Jedenfalls ist es nach der תוספתא nicht hinderlich wenn sie auch einzeln nach einander in den Brand geworfen sind (רמב"ם פרה הל׳ 3, 2.), es ist jedoch möglich, daß diese תוספתא eben der letzten Ansicht ist.

אל תוך שריפת הפרה: schon שריפה und noch פרה, somit nachdem bereits das Feuer den größten Theil gefaßt hat, משיצת האור ברובה, bevor sie Asche geworden. (ספרי).

V. 7. וכבס בגדיו וגו׳, der כהן המשליך des vorangehenden Verses, obgleich derselbe doch nicht direkt mit der פרה beschäftigt war, und ebenso V. 8. והשרף אתה יכבס וגו׳, der den Haupt-Akt an der פרה vollzog, לימד על העוסקים בפרה מתחלה ועד סוף שיהו טעונים תכבוסת ורחיצת הגוף והערב שמש; damit ist die Bestimmung gelehrt, daß Alle, die von Anfang bis zu Ende, also auch der שוחט und מזה mit dem Vollzuge eines Aktes der פרה beschäftigt waren, טמאים sind und כבום בגדים, טבילה und הערב שמש bedürfen (ספרי und Para 4, 4.), und zwar werden die עסקים בפרה nur טמא solange der Vollzug gesetzmäßig geschehen, sobald aber die Gesetzmäßigkeit gestört und die פרה פסולה geworden, bringt die Beschäftigung mit derselben nicht mehr טומאה. אירע בה פסול בשחיטתה אינה מטמאה בגדים אירע בה בהויתה כל שעסק בה לפני פסולה מטמא בגדים לאחר פסולה אינו מטמא בגדים (das.) Es wird aber nur der עוסק בפרה, der mit dem Vollzuge einer im Betreff der פרה vorgeschriebenen Handlung Beschäftigte, so der שוחט, מזה, שורף und V. 10. auch der אוסף טמא, nicht aber der נוגע, der Berührende. פרה עצמה אינה מטמאה, die פרה an sich bringt keine טומאה (Para 8, 3. Vgl. פרים הנשרפים 3. B. M. S. 97.).

Der עוסק בפרה wird aber ganz so טמא wie der נושא נבלה, d. h. בחיבורין, so lange

4. Und es nimmt Elasar der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger und sprengt gegen die Front des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes hin von ihrem Blute siebenmal.

5. Man verbrennt sodann die Kuh vor seinen Augen; ihre Haut, ihr Fleisch, ihr Blut, sammt ihrem Mist verbrenne man.

6. Und es nimmt der Priester ein

4. וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ
בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־
מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים׃
5. וְשָׂרַף אֶת־הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת־
עֹרָהּ וְאֶת־בְּשָׂרָהּ וְאֶת־דָּמָהּ עַל־
פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף׃
6. וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ אֶרֶז וְאֵזוֹב וּשְׁנִי

---

statuirte Ausnahme vom פסול היסח הדעת als Ausnahme vom פסול מלאכה nirgend ausgesprochen. Auffallender Weise wird diese Ausnahme vom רמב״ם in הל׳ פרה nicht erwähnt und deren Mangel, sowie der פסול היסח הדעת bei אסיפה nach Joma das. von keinem Commentator bemerkt וצ״ע. (Vgl. über מלאכה und היסח הדעת : ראב״ד und כ״מ zu הל׳ פרה VII, 3.)

Nach Gittin 53, b. scheint מלאכה ohne היסח הדעת möglich und nach תוספ׳, das. ד״ה הא ראתה, מאירי im וצ״ע zu ש״מ, ב״ק auch פסול מלאכה ohne היסח הדעת zu machen. 56, a.

V. 4. ולקח וגו׳ מדמה באצבעו: מצותה מצות יד ולא מצות כלי, nicht in ein Gefäß sondern in die Hand fing er Blut auf und sprengte dann davon mit dem Zeigefinger der rechten Hand in der Richtung zum Eingang des Heiligthums hin (ספרי). Das übrige Blut, das ja nach V. 5. mit verbrannt werden mußte, fing er nach ראב״ד (הל׳ פרה 3, 2.) in ein Gefäß auf. (Vgl. לוג שמן של מצורע 3. B. M. 14, 15.) והזה וגו׳ מדמה שבע פעמים: על כל הזיה טבילה, bei jeder הזיה hatte er auf's Neue seinen Finger in's Blut zu tauchen und vor jeder טבילה den Finger von den Blutresten zu reinigen (Para 3, 9. Sebachim 93, b.) (Vgl. 3. B. M. 4, 6.)

אל נכח פני אהל מועד. הזה ולא כיון כנגד הפתח פסולה, כנגד פתח ההיכל (Para 4, 2.). Sebachim 113, a. lehrt die Halacha, daß wie die הזית so auch die vorangehende Handlung der שחיטה und die nachfolgende Handlung der שריפה in der Richtung des Eingangs zum Heiligthum geschehen müssen, und פרה ששחטה או שרפה שלא כנגד הפתח oder wie es in der Mischna heißt: חוץ מגתה, פסולה. גת heißt nemlich die zum Verbrennen der פרה bereitete Vertiefung, diese „Kelter"-artige Vertiefung machte man auf dem Oelberge im Anblick der Fronte des Tempels.

V. 5. ושרף את הפרה לעיניו. siehe zu V. 3. ששרף שרפה חוץ מגתה או בשתי גתות או. את עורה ואת בשרה וגו׳ — (Para 4, 2.) שתים בגת אחת פסולה. Sie muß vollständig mit allen ihren Theilen verbrannt werden, es ist jedoch gleichgiltig ob man sie erst enthäutet und zerlegt, und Haut und Theile zusammen, oder sie unenthäutet und unzerlegt verbrennt, הפשיטה ונתחה כשרה (Para 4, 3.).

V. 6. ולקח הכהן וגו׳ und ebenso וכבס בגדיו הכהן, V. 7. Diese wiederholten Be-

פרה und die mit derselben vorzunehmenden Handlungen gerichtet halten muß, שלא יסיח דעתו ממנה (Joma 42, a.). Es ist dies die einzige שחיטה, die nur durch den כהן vorgenommen werden darf. Bei allen קרבנות gehört שחיטה nicht unter den engern Begriff der עבודה, die nur durch einen כהן zu vollziehen wäre, שחיטה כשרה בזר, שחיטה לאו עבודה (siehe zu 3. B. M. 1, 5.), selbst שחיטת פר כה״ג בי״כ ist כשרה בזר (Joma das.), und obgleich פרה nur zu den קדשי בדק הבית gehört, ist deren שחיטה, sowie der ganze Akt, bis sie in Asche verwandelt ist, auf כהן beschränkt. Sie wird dort in dieser Beziehung mit מראות נגעים verglichen. (Siehe 3. B. M. 13, 2.) Es sind auch מעשיה ביום, alle mit ihr vorzunehmenden Handlungen nur am Tage zu vollziehen. (Para 5, 4.). Nach einer Lesart in ספרי dürfte jedoch שריפתה auch Nachts geschehen, ähnlich שריפת אימורי חטאת בלילה. Dagegen spricht aber die Joma 42, b. gegebene Entwickelung, derzufolge wie הזאת מימיה, bei welcher ausdrücklich ביום השלישי וגו׳ steht, eben so auch שחיטתה וקבלת דמה והזאת דמה ושריפתה והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת nur ביום zu vollziehen sind, und nur אסיפת אפרה ומילוי מים וקידוש (קידוש ist das Geben und Mischen der Asche in das Wasser) dürfen auch Nachts geschehen.

Para 4, 4. heißt es: כל העוסקין בפרה מתחלה ועד סוף וכו׳ וכו׳ ופוסלין אותה במלאכה und המלאכה פוסלת בה עד שתעשה אפר, daß also von Anfang bis zu Ende, d. h. bis sie Asche geworden, Keiner von allen Denen, die mit der פרה beschäftigt sind, während ihrer Vollziehung eines Aktes an der פרה irgend eine andere מלאכה vornehmen dürfen, und wird die פרה durch gleichzeitiges Vornehmen einer andern מלאכה untauglich. Im ספרי wird diese Halacha an den Worten des Textes also gelehrt: וישחט אותה בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשחיטתה. ושרף את הפרה וגו׳ בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשריפתה וכו׳ אלא בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בה משעת שחיטתה עד שתעשה אפר. Nun haben wir bereits aus Joma 42, a. die Lehre citirt, die die Sätze וישחט אותה לפניו, ושרף את הפרה לעיניו dahin erläutert, daß שלא יסיח דעתו ממנה, daß der Sinn der an der פרה Fungirenden unverwandt auf dieselbe gerichtet sein müsse und durch Nichts von derselben abgezogen sein dürfe, und wird dieser פסול durch היסח הדעת (das.) selbst auf אסיפת אפרה und מילוי מים לקידוש ausgedehnt und diese Forderung in dem למשמרת למי נדה (V. 9.) gefunden, wodurch שמירה, das unverwandte Richten der Aufmerksamkeit auf die פרה gefordert wird, bis sie als מי נדה hergestellt, d. i. bis ihre Asche in das Wasser gemischt worden, und wird (das.) von diesem פסול היסח הדעת nur der Akt der השלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת ausgenommen, weil dieser Akt sich direkt auf andere Objekte bezieht, דלאו גופה דפרה נינהו. Es ist nicht ganz entschieden klar, ob dieser פסול היסח הדעת und der פסול מלאכה identisch oder ob sie zweierlei gesetzliche Begriffe sind. Da, wie es scheint, מלאכה אחרה nicht ohne היסח הדעת möglich ist, so scheinen beide Begriffe Eins und מלאכה nur eine Documentirung des היסח הדעת zu sein. Was in Joma היסח הדעת beim מים heißt, wird in der Mischna Para 4, 4. מלאכה genannt und im ספרי ebenfalls aus dem Texte למשמרת u. s. w. hergeleitet. Dagegen scheint es auffallend, daß in Joma für היסח הדעת בפרה nicht des ספרי erwähnt ist, ferner ist das. פסול היסח הדעת selbst bei אסיפה und nach der תוספתא פ״ג, welcher auch רמב״ם 5, 17. folgt, ist מלאכה bei אסיפה nicht פסול, und ist auch sonst, so weit wir finden, die nach Joma für den Akt der השלכת עץ ארז וכו׳

3. Und sie gebet ihr Elasar dem Priester; er führt sie hinaus außerhalb des Lagers hin, und er schlachtet sie vor seinem Angesicht.

3. וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו׃

---

nehmen der Dienstkraft des Thieres aber auf andere Weise jedoch nur wenn dabei ein wirklicher Leistungszweck vorwaltet. Das Auflegen eines Joches wäre daher פוסל, selbst wenn das Thier nicht jetzt ziehen soll, das Auflegen eines andern Objektes aber nur, wenn das Thier die Last tragen soll.

V. 3. ונתתם אתה אל אלעזר הכהן. ונתתם וגו׳ wohl die vorgenannten בני ישראל und משה. — אתה אל אלעזר; Joma 42, b. ist nach einer Auffassung לדורות, in Zukunft, פרה durch כהן גדול, nach einer andern auch durch כהן הדיוט zu vollziehen. רמב״ם recipirt die letztere (הל׳ פרה 1, 11.). Gleichwohl vollzog in der Regel der כה״ג den Akt. Siehe Para 3, 8. Es hat der כהן dabei als solcher, somit בבגדי כהונה zu erscheinen und במחוסר בגדים ist auch פרה wie alle Opfer (2. B. M. 28, 43.) פסולה, und zwar ist sie wie die עבודה des כה״ג am י״כ בבגדי לבן zu vollziehen. (Para 4 1. Siehe מל״מ zu הל׳ פרה 1, 11.) Ebenso erfordert מעשה פרה auch עבודה כעין קידוש ידים ורגלים, wenn gleich allenfalls auch בחוץ und nicht בכלי שרת (Sebachim 20, b.). Wie für den Dienst am י״כ hatte auch der mit dem Vollzug der פרה zu betrauende כהן sich sieben Tage in Zurückgezogenheit, פרישה, vorzubereiten, שבעת ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, es wurde ihm zu diesem Behufe ein Zimmer im Nordosten des Tempelgebäudes zum siebentägigen Aufenthalt angewiesen; im Nord-Ost, um ihn an den Doppelcharakter der von ihm vorzunehmenden Handlung zu erinnern. Die פרה ist חטאת (V. 9.), daher בצפון, der allen קדשי קדשים zugewiesenen Seite, sie ist aber gleichwohl außerhalb des Heiligthums, ja außerhalb der Stadt und nur in Anblick des im Osten gelegenen Eingangs zum Heiligthum vorzunehmen, daher במזרח, der Thorseite, die aus dem Heiligthum hinaus weist, und auf die als Eingang zum Heiligthum die V. 4. vorgeschriebenen הזיות zu richten sind. (Joma 2, a. Siehe zu 3. B. M. 8, 34.)

והוציא אותה אל מחוץ למחנה: חוץ לשלש מחנות, nicht nur außerhalb der מחנה שכינה und מחנה לויה, welchen das מקדש und der הר הבית entsprach, sondern auch חוץ למחנה ישראל, dessen Charakter die dem Tempel sich anschließende Stadt bis zur Mauer trug. (Siehe zu K. 5, 2. 3. Vgl. 3. B. M. S. 94.) Sie wurde zu dem außerhalb der Stadt im Osten liegenden Oelberg, הר המשחה, hinausgeführt, (Para 3, 6.). והוציא אותה לבדה: sie ist durchaus allein hinauszuführen, es darf keine andere, nach Joma 43, a. überhaupt kein anderes Thier, mit ihr hinausgeführt werden, und so auch ושחט אותה, ולא אותה וחברתה, es darf nicht gleichzeitig mit ihr noch eine פרה אדומה geschächtet werden, ja, durch gleichzeitig neben ihr an einer בהמת חולין vollzogene שחיטה würde die פרה untauglich. (Para 3, 7. Chulin 32, a.)

ושחט אתה לפניו: auch die שחיטה darf nicht durch einen Nichtkohen geschehen, שחיטת פרה בזר פסולה, und das: לפניו will zunächst sagen, daß er seinen ganzen Sinn auf die

das Gott geboten: Sprich zu Jisra=el's Söhnen, daß sie dir eine vollkommen rothe Kuh nehmen, an welcher kein Fehler ist, auf welche kein Joch gekommen.

יהוה לאמר דבר ׀ אל־בני ישראל ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין־בה מום אשר לא־עלה עליה על׃

Menschen für טהרת קדושת zu bewirken bestimmt ist. Beide sind wesentliche Grundbestimmungen des ganzen Gesetzes und die sie betreffenden Bestimmungen bedingen in unumgänglicher Weise dessen Ausführung. Ohne Mittel zur Wiederherstellung des טהרת unserer כלים und der טהרה unserer Personen von der unvermeidlichen טומאת מת wäre das Gesetz nicht ausführbar. Beide sind daher חוקות התורה: durch das Gesetz bedingte Anordnungen. Und wenn nun, wie wir sehen werden und wie sich ja auf den ersten Blick darstellt, פרה אדמה die ausgesprochenste öffentlichste Proclamirung der טהרה, dieses in der That das ganze Gesetz bedingenden Grundgedankens der sittlichen Freiheit ist, so begreift sich um somehr das Dictatorische der einleitenden Worte: זאת חקת התורה! — Menachoth 19, a wird ferner an dem Ausdruck חוקה gelehrt, daß jeder einzelne Theil der hier folgenden Vorschriften für die פרה אדומה=Institution die Gültigkeit des Ganzen bedingend sei: כל מקום שנאמר חוקה אינו אלא לעכב. — ויקחו אליך: מתרומת הלשכה, aus der von den jährlichen מחצית השקל=Spenden sich bildenden nationalen Opfer=Casse. (Schekalim IV. Siehe 2. B. M. S. 504.). — פרה: בת שלש, vom angetretenen dritten Jahr und weiter, (Para 1, 1), nach erlangter Mutterfähigkeit, שהיתה מבת ג' שנים מי קא ילדה (Aboda Sara 24, b.). — פרה אדמה תמימה: das Erforderniß der מום=losigkeit wird sofort durch אשר אין בה מום ausgesprochen, תמימה ist daher nur als Prädikat in Bezug zu der geforderten rothen Farbe תמימה לאדמימות zu begreifen, vollkommen in Röthe (Sifri). Auch nur zwei schwarze oder weiße Haare machen sie zu dem beabsichtigten Zweck untauglich (Para 2, 4.). — אשר אין בה מום: obgleich פרה אדומה nur den Charakter von קדשי בדק הבית und nicht von קדשי מזבח trägt, so hindern doch alle מומין und sonstigen Mängel, wie רובע ונרבע מוקצה ונעבד אתנן ומחיר und auch יוצא דופן וטריפה, die ein Thier zum Opfer untauglich machen, (Siehe 3. B. M. S. 8.) auch die Tauglichkeit des Thieres zur פרה אדומה; heißt diese doch חטאת V. 9. und steht somit obgleich קדשי בדק הבית im חטאת=Charakter. (Aboda Sara 23, b. Para 2, 2. 3.). — אשר לא עלה עליה עול: es heißt nicht אשר לא עלה עול עליה, in welchem Falle die Aussage nur auf עול beschränkt bliebe, es heißt vielmehr אשר לא עלה עליה עול, es ist nichts auf das Thier gekommen, was als Joch zu begreifen wäre, es ist also nicht nur עול, sondern auch עבודה für die Brauchbarkeit störend, und wird damit Sota 46, a. die Bestimmung hier ähnlich gefaßt wie dies in עגלה ערופה 5. B. M. 21, 3.: אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעול (siehe das.) jedoch wird hier, für פרה, die Bestimmung präcisirt: עול פוסל בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה שאר עבודות אין פוסלות אלא בשעת עבודה d. h. die Auflegung eines wirklichen Joches, des Zeichens der Dienstbarkeit, hindert die Tauglichkeit, selbst wenn sie ohne augenblicklichen Arbeitszweck geschieht, das Inanspruch=

בַּהֲרִימְכֶם אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת־
קָדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא
תָמוּתוּ׃ פ
יט 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן לֵאמֹר׃
2. זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־צִוָּה

Vergehen, indem ihr sein Mark von ihm aushebet, und entweihet die Heiligthümer der Söhne Jisrael's nicht, damit ihr nicht sterbet.

Kap. 19, 1. Gott sprach zu Mosche und Aharon:

2. Dies ist ein Grundgesetz der Lehre

---

bezeichnet. Daraus wird aber Themura 5, a. gefolgert, daß, wenn der Pflicht entgegen תרם מן הרעה על היפה, das Geschehene Giligkeit habe und תרומתו תרומה, denn אם אין קדש נשיאת חטא למה, denn, wenn das gehobene Schlechte nicht תרומה geworden und alles wie zuvor טבל geblieben, so wäre ja das Vergehen sofort durch תרומה מן היפה wieder gut zu machen, ja müßte wieder gut gemacht werden, weil ja sonst die Frucht als טבל verboten bliebe.

ואת קדשי בני ישראל לא תחללו וגו׳. Da die Zutheilung der תרומות und מעשרות völlig von dem Wohlwollen der Verpflichteten abhängt, da kein כהן und kein לוי einen direkten Anspruch geltend machen kann, die Verpflichteten vielmehr ihre Spenden jedem כהן und לוי ihrer Wahl zu geben befugt sind: so liegt für die כהנים und לויים die Versuchung nahe, sich durch allerlei Gefälligkeiten und Dienstleistungen die Gewogenheit der Spenden-Inhaber zu erwerben und damit ihr Amt und die Heiligthümer herabzuwürdigen. Davor wird hier nach Bechoroth 26, b. gewarnt: ת״ר הכהנים והלויים והעניים המסייעים בבית הרעים ובבית הגרנות ובבית המטבחיים אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן אם עושין כן חיללו ועליהן הכתוב אומר (מלאכי ב׳) שחתם ברית הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו״.

Ueber die תרומות ומעשרות-Institution siehe 3. B. M. K. 22. zu V. 9. und zusammenfassend zu 5. B. M. K. 14. 22 ff.

חקת

Kap. 19, 1. וידבר וגו׳. Siehe zu 3. B. M. 11, 1. 13, 1. Diese Richtung des Gesetzesausspruchs an Mosche und Aharon bezeichnet die hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes für die theoretische Gesetzerkenntniß und die praktische Heranerziehung der Individuen zum Gesetze.

V. 2. זאת חקת התורה. Der Ausdruck kommt nur noch Kap. 31, 22. als Einleitung zu הכשר וטבילת כלי מדין vor. Diese Institutionen und die hier folgende פרה אדמה-Institution haben das Gemeinsame, daß jene ebenso Herstellung und Wiederherstellung von Speisegeräthen für טהרת גויה bezwecken, wie פרה אדמה die Wiederherstellung der

29. מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת
כָּל־תְּרוּמַת יְהוָה מִכָּל־חֶלְבּוֹ אֶת־
מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ׃
מפטיר. 30. וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
בַּהֲרִימְכֶם אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב
לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת
יָקֶב׃
31. וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל־מָקוֹם
אַתֶּם וּבֵיתְכֶם כִּי־שָׂכָר הוּא לָכֶם
חֵלֶף עֲבֹדַתְכֶם בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃
32. וְלֹא־תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא

29. Von allem euch Gegebenen hebt ihr alle Gottes-Hebe aus, von jeglichem seinem Mark seinen zu heiligenden Theil aus ihm.

30. Und sage ihnen ferner: wenn ihr davon sein Mark aushebet, so ist es dann als Leviten-Eigenthum zu achten wie der Scheuer-Ertrag und wie der Kelter-Ertrag.

31. Ihr genießet es an jeglichem Ort, ihr und euer Haus; denn ein Lohn ist es euch, ein Entgelt eures Dienstes im Zusammenkunftsbestimmungszelte.

32. Beladet euch darob nicht mit

V. 29. מכל מתנותיכם וגו': Siehe zu V. 25. מכל חלבו: es ist Pflicht die תרומה von dem Guten und nicht von dem Schlechten zu geben, אין תורמין מן הרעה על היפה (Themura 5, a.).

את מקדשו ממנו, an diesem Ausdruck wird die דרבנן-Bestimmung festgehalten, daß מין במינו, תרומה עולה באחד ומאה, daß eine Mischung von תרומה in gleichartige חולין, Eins in Hundert בטל wird. תרומת מעשר ist nämlich aus Hundert Eins, und dieses Eine aus Hundert wird hier מקדשו, dasjenige genannt, durch welches die übrigen neun und neunzig, wenn mit ihm gemischt, den קדש-Charakter hätten und אסורים לזרים wären. In Hundert חולין ginge aber Ein תרומה auf. Eine nicht aufgehende תרומה-Mischung in חולין heißt דמוע (Siehe 3. B. M. S. 186.) und die Wirkung מְדַמֵּעַ (Orla 2, 1.)

V. 30. ונחשב ללויים, da es nicht heißt: לכם, so ist dies ללויים wohl substantivisch zu verstehen: als Etwas den Leviten Gehöriges. מעשר ראשון hat weiter keine קדושה ganz so wie תבואת גרן וגו' nachdem תרומה ומעשר ausgeschieden ist. (Siehe zu 3. B. M. 22, 15.) (ספרי) תבואת גרן וגו' ist das, was dem גרן und יקב bleibt, unterschieden von דגן מן הגרן וגו' V. 27. welches die davon ausgehobene תרומה bezeichnet. Daher:

V. 31. ואכלתם אותו בכל מקום וגו': אף בקבר (ספרי), während תרומה nur בטהרה gegessen werden darf (3. B. M. K. 22), und ebenso דלא בעי הומה, daß es nicht wie מעשר שני nur in Jerusalem gegessen werden dürfe (Jebamoth 86, b.). — אתם וביתכם so-wie euch ist es, das מעשר, auch eueren Frauen ertheilt, und sind sie ebenso wie ihr berechtigt תרומת מעשר davon auszuscheiden, und durch ihren Beauftragten ausscheiden zu lassen, לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום (Jebamoth 86, a.)

V. 32. ולא תשאו וגו' בהרמכם את חלבו ממנו. Wiederholt ist bereits V. 24. und 30. angedeutet, daß es Pflicht sei, לתרום מן היפה, dies ist ja חלבו. Hier wird nun das Entgegenhandeln, das תורם מן הרעה על היפה als נשיאת עון, als Belastung mit Sünde

28. So hebet auch ihr eine Hebe Gottes von allen euren Zehnten, die ihr von Jisrael's Söhnen empfanget, und ihr gebet dann die Hebe Gottes Aharon dem Priester.

28. כֵּן תָּרִימוּ גַם־אַתֶּם תְּרוּמַת יְהוָה מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת־תְּרוּמַת יְהוָה לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃

---

liegen, תרומת מעשר jedoch ist nach genauer Messung, kann aber auch für entferntes, שלא מן המוקף, bestimmt werden. (Beza 13 b. Terumoth 4, 6. Bikurim 2, 5. Siehe Gittin 30, b. תוספו' ד"ה וכי.

Aus dem Ausdruck תרומתכם, womit die dem תרומה-pflichtigen לוי zum Essen verbotene תרומה doch „sein" genannt wird, wird ferner (Peßachim 23, a.) gelehrt daß תרומה dem זר doch מותר בהנאה sei.

V. 28. כן תרימו גם אתם. Kiduschin 41, b. wird an diesem Ausdruck גם אתם die Halacha des שליחות, des Begriffs der Vertretung entwickelt, ששלוחו של אדם כמותו, ein Begriff, der an sich bereits durch 2. B. M. 12, 5. 6. (siehe das.) und 5. B. M. 24, 1. 2. siehe das.) als allgemeine Norm fest steht, und hier nur noch dahin näher präcisirt wird: מה אתם בן ברית אף שלוחכם בן ברית, daß eine Persönlichkeit nur durch eine national-religiös gleiche Persönlichkeit vertreten werden könne, daher אין שליחות לנכרי, zwischen ישראל und נכרי eine Vertretung gegenseitig nicht stattfinde. (Siehe ש"ך ח"מ רמ"ג ס"ק ה'). Es wird nämlich das גם als eine Erweiterung des Begriffs אתם gefaßt: die תרומה kann gehoben werden durch das, was ihr auch seid, d. h. worin eure Persönlichkeit auch da ist, durch eine Persönlichkeit, die euch für diesen Akt vollkommen vertritt. Vergegenwärtigen wir uns, daß nach dem zu V. 24. und 27. Bemerkten die תרומת מעשר-Spende auf den ישראל zurückbegriffen wird, ja dieser selbst befugt ist, sie für den כהן zu heben, so dürfte wohl in tieferem Grunde der לוי selbst sich nur als שליח zu begreifen haben: es ist die Nation, die durch Vermittlung des לוי dem כהן das מעשר מן המעשר zuwendet und dürfte somit die hier angeknüpfte שליחות-Lehre noch eine tiefere Begründung haben. גם אתם sagt: sowie der ישראל euch zu seinem שליח an den כהן bestellt, so könnt auch ihr in derselben Weise einen Andern für euch zur Vollziehung dieses Aktes bestellen.

לאהרן הכהן. Indem hier die תרומה-berechtigten כהנים durch אהרן הכהן ausgedrückt werden, ist damit (nach Sanhedrin 90, b.) nur der durch geistige und sittliche Bildung die Abstammung von Aharon nicht verleugnende Priester als der תרומה würdig bezeichnet. מכאן אמרו שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ, לאהרן כאהרן מה אהרן חבר אף בניו חברים. So heiße es auch: Chron. II. 31. ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת לכהנים וללוים למען יחזקו בתורת ד' כל המחזיק בתורת ד' יש לו מנת ושאינו מחזיק בתורת ד' אין לו מנת, nur der theoretisch und praktisch an der Gotteslehre fest haltende Priester hat Anspruch auf die מתנות כהונה.

27. Und es soll von euch eure Hebe gedacht werden wie das Getreide von der Scheuer und wie die Fülle von der Kelter.

27. וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן־הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן־הַיָּקֶב׃

---

dem כהן gegeben worden, ihm die Pflicht obliegt, von seiner empfangenen Gabe את כל תרומת ד׳, nicht nur תרומה מעשר, sondern auch die תרומה גדולה dem כהן zu geben. Dieser Fall heißt: הקדימו בכרי, der לוי ist dem כהן am Getreidehaufen, d. i. an dem bereits תרומה-pflichtigen Getreide zuvorgekommen. Wenn jedoch הקדימו בשבלין, er das מעשר im Stadium des Unvollendeten, also vor der תרומה-Pflichtigkeit erhalten, so hat er nach unserem Texte V. 26. nur תרומת מעשר, nicht aber auch תרומה גדולה dem כהן zu geben; מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר. (Siehe שבת תוספו׳ 117, b. ד״ה האי אידגן.)

V. 27. ונחשב לכם וגו׳ Vgl. נכריות נחשבנו לו (1. B. M. 31, 15.): eure תרומת מעשר wird von euch also gedacht, wie die Frucht die man als תרומה גדולה von der Scheuer und der Kelter aushebt. (Raschi, Gittin 31, a und überall sonst, wo diese Stelle citirt wird). דגן מן הגרן ist die תרומה גדולה und mit dieser wird תרומת מעשר gleichgestellt. Indem es nun nicht: והיתה לכם תרומתכם, sondern: ונחשב לכם תרומתכם heißt, so ist damit für beide תרומה der Gedanke, מחשבה, als Bereich ihrer Bestimmung und damit zugleich die Halacha gegeben, daß sowohl תרומה גדולה als תרומת מעשר: ניטלת במחשבה, schon durch den bloßen Gedanken ihren Charakter und ihre Bestimmung erhalten; ohne Wort und ohne Handlung, durch bloße gedachte Bestimmung eines Fruchtquantums zu תרומה oder תרומת מעשר erhält dasselbe diesen Charakter, ist bereits so gut als ausgeschieden und macht die übrige Fruchtmenge טבל-frei, נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. Damit scheidet sich תרומה und תרומת מעשר wesentlich von מעשר und ist in dieser Beziehung nur noch קדשים gleich (2. B. M. S. 579.), für welche auch als eine Gelobungsweihe an Gott der bloße Gedanke genügt. (Menachoth 54, b. 55, a. רש״י ותוספו׳ das. Schebuoth 26, a. תוספו׳ ד״ה משום.

Wir haben ferner bereits zu V. 24. aus dem Ausdruck כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לד׳ תרומה erkannt, daß das vom לוי dem כהן zu gebende תרומת מעשר indirekt auf den מעשר-pflichtigen und spendenden ישראל zurückführen ist. In der That ist ja auch das vom ישראל ausgehobene מעשר sofort תרומת מעשר-haltiges טבל, טבול לתרומה מעשר und wird nunmehr auch Gittin 31, a. an der hier gegebenen Gleichstellung mit תרומה גדולה gelehrt, daß יש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר, daß es dem ישראל frei steht, ebenso wie תרומה גדולה auch sofort תרומת מעשר für den כהן auszuscheiden. (Siehe zu V. 28.)

Obgleich aber תרומת מעשר vollkommen der תרומה גדולה gleich אסורה לזרים und חייבים עליה מיתה וחומש, so unterscheiden sie sich doch in einigen Beziehungen: תרומה גדולה hat מן התורה kein fixirtes Maaß und wird nach ungefährer Schätzung ausgesondert, ניטלת באומד, und ferner אין תורמין אלא מן המוקף, es muß sowohl die Frucht für welche, als die Frucht, welche als תרומה bestimmt wird, nahe neben einander vor-

25. Gott sprach zu Mosche:

26. Zu den Leviten aber sprich und sage ihnen: wenn ihr von den Söhnen Jisrael's den Zehnten, den ich euch von ihnen als euer Erbtheil gegeben, empfanget, so erhebt ihr davon als Gottes Hebe einen Zehnten vom Zehnten.

25. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
26. וְאֶל־הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם כִּי־תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
אֶת־הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם
מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ
תְּרוּמַת יְהוָה מַעֲשֵׂר מִן־הַמַּעֲשֵׂר׃

---

werden s. G. w. alle diese charakteristischen Bestimmungen noch im Zusammenhange mit anderen zu besprechen haben. Wir bemerken diese hier nur weil sie Einiges zur Beleuchtung einer Frage beizutragen geeignet sein dürften, die man hinsichtlich des Verhältnisses des Zehnten zu der Populationszahl der Leviten aufgeworfen hat. Man glaubt nämlich in der Ertheilung des Zehnten eine viel zu reichliche Versorgung des Stammes Levi erblicken zu müssen, der nach der (K. 3, 39.) gegebenen Zählung zwanzig Tausend gegen Sechsmalhunderttausend, also 1/30 der übrigen Bevölkerung ausmachte, und dazu waren jene Zwanzigtausend von Einem Monat an, die Sechsmalhunderttausend von zwanzig Jahren an gezählt! Allein abgesehen davon, daß man nur die Ungleichheit der übrigen Stämme hinsichtlich der Bevölkerungszahl zu vergleichen braucht, um einzusehen, daß wir gar keinen Maaßstab für die Wahrscheinlichkeit habe, zu welcher Größe ein Stamm, oder eine Familie unter dem Einflusse der göttlichen Waltung in einer gegebenen Zeit, hier z. B. die Leviten, oder die Aharoniden in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten anwachsen werde, so darf man nicht aus den Augen verlieren, daß, wie bereits bemerkt, nach allgemeinster Annahme, nur Korn, Wein und Oel, also jedenfalls nur ein Theil der Bodenproduction zehntpflichtig war, und wenn, wie wir oben bemerkt, nur das vom Producenten zur eigenen Consumtion Fertiggearbeitete, nicht aber das von ihm für den Handel Fertiggestellte, mit der Zehntpflicht belegt war, auch von diesen drei Producten nur ein beschränkter Theil zur Verzehntung kam. Auf keinen Fall kann die Zehntenertheilung an den Stamm Levi eine mehr als zureichende Versorgung gewährt haben, da vielmehr, wie bereits erwähnt, das Gesetz sich veranlaßt sieht die Subsistenz der Leviten dem Wohlwollen der Nation zu empfehlen.

בנחלתכם: im Charakter eurer נחלה, als eure נחלה; ähnlich wie oben: V. 10. בקדש הקדשים. Rosch Haschana 12, b. wird auf diesen נחלה-Character des מעשר die Bestimmung zurückgeführt, daß dieses Leviten-מעשר, מעשר ראשון, in keinem מעשר-Jahre ausgesetzt werde מעשר ראשון אין לו הפסק, während מעשר שני in jedem dritten Jahre ausfällt und dafür מעשר עני eintritt (Siehe 5. B. M. 14, 22.)

והרמתם ממנו תרומת ד׳ מעשר מן המעשר. V. 29 heißt es: מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ד׳, und wird daraus Beza 13, b. gelehrt, daß wenn der לוי von dem תרומה-pflichtigen Getreide sein מעשר erhalten, bevor der Vorschrift gemäß (2. B. M. 22, 28.) תרומה

אֲשֶׁר יָרִימוּ לַיהוָה תְּרוּמָה נָתַתִּי
לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל־כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם
בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ
נַחֲלָה׃ פ

Jisrael's, den sie Gott als Hebe heben, habe ich den Leviten zum Erbtheil gegeben. Darum habe ich für sie erklärt, daß sie in der Mitte der Söhne Jisrael's kein Erbtheil haben sollen.

---

als eine תרומה לד׳ bezeichnet, und dies um so mehr, da in jedem מעשר zugleich die תרומה מעשר liegt, die wie im Folgenden angeordnet wird, der לוי wieder für den כהן als wirkliche תרומה auszuscheiden hat, קראו המקום תרומה עד שיוציא ממנו תרומת מעשר (ספרי.) Diese indirekte Zurückführung der תרומת מעשר auf den ישרא׳, den ersten Besitzer, ist, wie wir gleich sehen werden, von einiger gesetzlicher Folge. Menachoth 31, a. werden die beiden Ansichten besprochen, ob יש קנין לנכרי בא״י להפקיע מיד מעשר, oder אין קנין וכו׳, d. h. ob durch den Uebergang in das Eigenthum eines Nichtjuden ein Acker in א״י die מעשר-Pflichtigkeit seiner Früchte verliert. Die allgemeinste, auch von רמב״ם (תרומות 1, 10) recipirte Annahme ist, daß אין קנין וכו׳, daß auch die im Besitze eines נכרי gewachsenen Früchte מעשר-pflichtig bleiben, und wenn Menachoth 67, a. durch den Ausdruck מעשר דגנך (5. B. M. 12, 17.) דגן נכרי ausgeschlossen wird, so wäre dies nur, wenn die auf dem Acker eines נכרי gewachsenen Früchte auch als sein Eigenthum die letzte Arbeitsvollendung erhalten haben, dann מירוח נכרי פוטר; wenn sie aber vor dieser Vollendung jüdisches Eigenthum werden, und als solches מירוח erhalten, so sind sie מעשר-pflichtig. Bechoroth 11, b. wird nun an unserer Textesstelle: כי תקחו מאת בני ישראל וגו׳ והרמתם וגו׳ ונתתם וגו׳ gelehrt, daß die volle Verpflichtung zu den מעשר und תרומת מעשר-Spenden nur bei ursprünglich auf jüdischem Acker gewachsenen Früchten eintritt, wenn aber ברשות נכרי gewachsene Früchte vor deren מירוח jüdisches Eigenthum werden, so werden sie mit מירוח ברשות ישראל zwar, weil אין קנין וגו׳, טבל d. h. תרומה- und מעשר-pflichtig, aber das ausgeschiedene מעשר behält der ישראל für sich und braucht auch die תרומת מעשר, die אסור לזרים, dem כהן nur gegen Vergütung gegeben werden, מעשרן והן שלו, eine Modalität, die aber für תרומה גדולה nicht stattfindet, diese ist, sobald מירוח ברשות ישראל stattgefunden, jedenfalls auszuscheiden, und einem כהן zu geben. Wir folgen hier der Auffassung des ר״ת (תוספו׳ das.), mit welcher auch רמב״ם (das.) übereinstimmt. (Siehe ferner zu V. 27.)

Mit dieser Entwickelung hängt noch eine andere Bestimmung zusammen, die wir zu 5. B. M. 14, 22. f. dem eigentlichen מעשר-Kapitel, näher zu betrachten haben, daß nemlich überhaupt — nach der Auffassung des ר״ת und רמב״ם — die מעשר-Pflicht nur dann eintritt, wenn die Arbeits-Vollendung der Frucht, מירוח, zum Selbstgenußzweck geschieht, was aber der Producent zum Handelszweck vollendet und so vollendet an einen Andern verkauft ist sowohl in Händen des Verkäufers als Käufers מעשר-frei, לוקח פטור. (Siehe Baba Mezia 88, a תוספו׳ das. und Bechoroth 11, b. ריב״ם und ראב״ד haben eine andere Auffassung, siehe Menachoth 31, a. und כ״מ zu רמב״ם, הל׳ מעשר 2, 1.) Wir

22. so daß Jisrael's Söhne nicht mehr zum Zusammenkunftbestimmungszelte nahen, ein todeswürdiges Vergehen auf sich laden.

23. Der Levite, er hat den Dienst des Zusammenkunftbestimmungszeltes zu leisten und sie haben ihre Sünde zu tragen. Ein ewiges Gesetz für euere Nachkommen, in der Mitte der Söhne Jisrael's aber sollen sie kein Erbtheil erhalten.

24. Denn den Zehnten der Söhne

22. וְלֹא־יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת׃

23. וְעָבַד הַלֵּוִי הוּא אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֺנָם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה׃

24. כִּי אֶת־מַעְשַׂר בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

---

greifen, und unsere Auffassung (חורב K. 118.), daß die עבודה במקדש nicht erst durch die Selbstentwürdigung der Nation beim עגל den כהנים übertragen worden, dürfte durch diese hier gegebene Unterscheidung ihrer Stellung von der der לוים wohl eine Bestätigung finden.

V. 22. ולא יקרבו וגו׳ durch den statt ihrer übernommenen Dienst am Heiligthum schützen zugleich die לוים das Volk vor der Verirrung zu solchen עבודות, deren Leistung dem זר unter מיתה בידי שמים untersagt ist. (V. 7.)

V. 23. ועבד הלוי וגו׳. Obgleich der לוי einen Lohn für seinen Dienst erhält, so kann er sich ihm doch nicht etwa durch Verzichtleistung auf diesen Lohn entziehen, hat ihn auch zu leisten selbst wenn ihm — was ja immer möglich, da Keinem ein direktes Anrecht auf den Zehnten ertheilt ist, die Vertheilung vielmehr dem Belieben des Zehntpflichtigen völlig anheim gestellt ist, טובת הנאה לבעלים (K. 5, 10.) — selbst wenn ihm kein מעשר zu Theil geworden; hat ihn selbst in Jahren zu leisten, in welchen, wie in שמטה und יובל, wo alles הפקר und nichts מעשר-pflichtig ist, überall kein מעשר zu vertheilen kommt (ספרי); es ist vielmehr seine Dienstpflicht eine absolute, obgleich sein מעשר Anspruch nur ein bedingter ist. — והם ישאו עונם, und es ist dabei ihr Dienst ein Dienst voll ernster Verantwortung (V. 3.), ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה: und, obgleich das מעשר ihnen nur als Aequivalent gegen zu leistende Dienste für die Gesammtheit wird, haben sie gleichwohl dagegen zugleich auf jeden Erbantheil am Nationalboden zu verzichten. Es ist daher die Stellung der Leviten in keiner Weise eine materiell bevorzugte, weßhalb denn auch die Existenz des Stammes Levi wiederholt dem gutthätigen Wohlwollen der Nation empfohlen wird. (5. B. M. 12, 12. 18, 19.) ja, er geradezu in dieser Beziehung mit גר יתום ואלמנה zusammengestellt erscheint (das. 26, 11—13.).

V. 24. כי את מעשר וגו׳. Auch das מעשר, welches ein Jeder, bevor ihm die Boden Errungenschaft zu eigenem Gebrauche erlaubt wird, zuerst für die Erhaltung des dem Dienste des Gesetzesheiligthums geweihten Stammes, also vor der Fristung der eigenen leiblichen Existenz für die Erhaltung des göttlichen Gesetzesgeistes ausscheidet, wird hie

לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ ס

ihnen. Ich bin dein Antheil und dein Erbe in der Mitte der Söhne Jisraël's.

21. שביעי וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל־מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֵלֶף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־הֵם עֹבְדִים אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

21. Den Söhnen Levi aber, siehe, habe ich allen Zehenten in Jisrael zum Erbtheil gegeben als Entgelt ihres Dienstes, welchen sie im Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeltes leisten,

---

vielmehr die Beziehungen aller dieser materiellen Grundlagen des Volkslebens zu Gott bilden ihre Stellung und Aufgabe in der Nation, die fortschreitende Blüthe dieser Beziehungen in Erkenntniß und Erfüllung bilden ihr חלק, bilden ihren Antheil an den jederzeitigen Errungenschaften der Nation, und die Wahrung und Tradirung dieser geistigen Errungenschaften von den Vätern auf die Kinder, ihr נחלה, ihr geistiges Erbe, und beides bildet zu gleicher Zeit den Boden ihrer materiellen Existenz und Wohlfahrt. Bedeutsam steht in dem zweiten Satze חלק voran, indem in ihm sich ja die geistige Erndte der Thätigkeit einer jeden gegenwärtigen Priestergeneration darstellt.

Im ספרי wird חלק auf den Antheil an Kriegsbeute bezogen. Wir glauben, daß dies nur als ein Beispiel für alle außer dem Landesbesitz der Nation zufließenden Gesammterrungenschaften zu begreifen sei.

V. 21. ולבני לוי וגו'. את כל מעשר, doch nur das מעשר von den Bodenfrüchten, und zwar, wie bereits zu V. 8. bemerkt, nach der allgemeinsten Annahme nur von דגן תירוש ויצהר, wie auch V. 27 und 30 voraussetzt. Den Leviten wird, wenn gleich kein direkter Antheil am Lande, doch ein namhaft fixirter Antheil an den wesentlichen Produkten des Landes als נחלה ertheilt, und deutlich wird zwischen diesem מעשר der לוים und den vorangehenden מתנות כהונה geschieden, מעשר wird als חלף עבודתם, als שכר V. 30, als Lohn ihres Dienstes am Heiligthum begriffen. Die Nation schuldet ihnen diesen Lohn für diesen Dienst, der den Söhnen des Volkes obgelegen hätte, und den die Leviten an ihrer Stelle leisten. Die מתנות כהונה sind aber kein Lohn für עבודת כהנים. Als von Gott bestellte Vertreter und Diener in seinem Gesetzesheiligthum hat Gott ihnen Ihm und seinem Gesetzesheiligthum geweihte Heiligthümer überwiesen. Ihr Genuß der מתנות שבמקדש ist ja sogar ganz eigentlich selbst mit ein Theil der עבודה: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, — den meisten מתנות כהונה ist der קדש-Charakter eigen, von den meisten gilt כהנים משולחן גבוה קא זכו, — תרומה, die allgemeinste כהן-Spende, kann so wenig als שכר gelten, trägt so durch und durch nur symbolischen Charakter, daß, wie schon oft bemerkt, חטה אחת פוטרת את הכרי, und bildet daher das אני חלקך ונחלתך und ולבני לוי נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וגו' einen klaren Gegensatz. So auch im ספרי: כל מצות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה וזו חלף עבודתם. Daher sind die כהנים nicht sowohl als שלוחי דידן, vielmehr als שלוחי דשמיא (Nedarim 35, b.) שלוחי דרחמנא (Kiduschin 23, b.) zu be-

וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק־עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי יְהוָה לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ׃

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא־יִהְיֶה

und deinen Töchtern mit dir zu ewiger Gebühr gegeben. Ein Bund ewigen Salzes ist es vor Gott dir und deinen Nachkommen mit dir.

21. Gott sagte ferner zu Aharon: in ihrem Lande erhältst du kein Erbtheil, und Antheil wird dir nicht unter

---

nach der Erklärung des רשב"א deren Ertheilung durch die אכילה bedingt ist, אין נתנים אלא לכהנים הראויים לחלוק בבשר והכהנים האוכלים בבשר עומדים בירושלים משום הכי קרי להו מתנות ירושלים.

Einleitend spricht sich die תוספתא also aus. עשרים וארבע מתנות כהונה הן וכולן ניתנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט וברית מלח כל המקיימן כאלו קיים בכלל ופרט וברית מלח וכל העובר עליהן כאלו עובר על בכלל ופרט וברית מלח d. i. „In der בכלל ופרט-Grundform des ganzen Gesetzes und als ברית מלח, als Bund des Absoluten und Unveränderlichen, sind die vierundzwanzig מתנות כהונה Aharon und seinen Söhnen gegeben. Wer sie erfüllt, der gelangt mit ihnen zur Erfüllung alles בכלל ופרט und als absoluter ewiger Bund Gegebenen, und wer über sie weggeht, der ist, als habe er bereits über alles בכלל ופרט als absoluter ewiger Bund Gegebenes sich hinweg gesetzt." (Chulin 133, b.)

In der That bedarf es nur eines Ueberblicks dieser מתנות כהונה-Gruppen um einzusehen, wie durch sie die Priesterwirksamkeit mit allen Beziehungen des Volkslebens in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen in Berührung gesetzt ist, mit jeder derselben ebenso an den Priester und sein Haus die Aufgabe eines mustergiltigen Wandels in der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse herantritt, als ihm damit die Mahnung wird, dem Emporheben seiner Volksgenossen zu dem Ernst und der Höhe des sittlichen Gesetzesideals, für welches sein und der Seinigen Leben ein mustergiltiges Beispiel bieten soll, mit der ganzen Hingebung seines Wesens sich zu weihen, damit dieses Gesetz בכלל ובפרט als ברית מלח עולם unter allen Umständen und Zeitverhältnissen seine Verwirklichung feiere.

V. 20. ויאמר ד' וגו': Es ist dies fast wie eine sich von selbst verstehende Consequenz aus allem Bisherigen erläuternd beigefügt, daher: ויאמר, und nicht als eine neue Anordnung: וידבר. נחלה ist das von den Voreltern zu deren Nachkommen und von diesen zu deren Nachkommen fortströmende Besitzthum, und נחול heißt ein solches Besitzthum von den Eltern zur Vererbung auf die Kinder antreten. Ein solches נחלה ist in erster Linie das bereits den Vätern verheißene und kraft dieser Verheißung als deren Eigenthum betrachtete Land. חלק, und zwar hier חלק בתוכם ist der Antheil des Einzelnen an dem zunächst durch die Cultur dieses Landes und sonstige günstige Conjuncturen sich fortschreitend erzeugenden nationalen Wohlstand. Direkt ist dem Priesterstamm Beides versagt. Nicht Besitznahme und Vererbung des Landes ist ihre Bestimmung und nicht Vermehrung des nationalen Wohlstandes durch Cultur-Arbeit an dem Boden und dessen Produkte ihre Aufgabe: אני חלקך ונחלתך וגו',

19. Alle Heben der Heiligthümer, welche Jisrael's Söhne zu Gott erheben, habe ich dir und deinen Söhnen

19. כֹּל ׀ תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לַיהוָה נָתַתִּי לְךָ

Verses, als auch בעל מום, der nicht zum קרבן tauglich ist, gleichwohl dem כהן zum Eigenthum und Genuß wird und ihm nur אסור בגיזה ועבודה bleibt. (Siehe 5. B. M. 15, 19. f.) (Sebachim 37, a.). — כחזה התנופה וכשוק התרומה לך יהיה: wie חזה ושוק von שלמים, die נאכלין לשני ימים ולילה אחד (Siehe 3. B. M. 7, 16. Sebachim 57 a.) und die oben V. 11. allen Gliedern des כהן-Hauses zum Genuß überwiesen sind (Bechoroth 32, a.)

V. 19. כל תרומת וגו׳ faßt schließlich nochmals Alles zusammen: Alles was „gehoben und geheiligt“, d. h. was als Gott geweiht seinem Gesetzesheiligthum zugewendet wird, und dadurch Antheil an dem Heiligkeitscharakter des Heiligthums gewinnt, hat Gott dem כהן und seinem Hause als den von Ihm bestellten Vertretern und Pflegern der Beziehungen zu Gott und seinem Heiligthum als ewige Gebühr überwiesen. Diese Stellung der Aharoniden als Vertreter des Gesetzes und seines Heiligthums im Volke, die durch die hier ihnen überwiesenen מתנות כהונה in allen Beziehungen des Volks- und Familienlebens dem Volke vor Augen tritt, ist an sich ברית, ein von Gott gegebenes Absolutes, das מלח עולם, das durch seine Erscheinung selbst den Charakter des „Gegebenen“ und „Unveränderlichen“ des Gesetzes und seines Heiligthums veranschaulicht, zugleich aber wie es im ספרי heißt, Salz gleich mit dem ewigen Geist des ewigen Gesetzes alle Beziehungen und Verhältnisse des Volks- und Familienlebens durchdringt, und sie unverderbt, frisch und gesund Gott und seinem Heiligthume erhält — כרת הכתוב ברית עם אהרן בדבר הבריא ולא עוד אלא שמבריא את אחרים (ספרי), siehe zu 3. B. M. 2, 13.) Die jüdischen Priester haben sich und ihr Haus und ihr Priesterthum als das „ewige Salz“ im Volke unter Gottes Aufsicht und Obhut zu begreifen. —

Die hier בכלל V. 8, בפרט V. 9—18 und בכלל V. 19., somit in der Grundform der ganzen übrigen Gesetzgebung zusammengestellten מתנות כהונה zerfallen in drei Gruppen a) die nur innerhalb des מקדש in der עזרה genossen werden dürfen: V. 9, 10. b) die nur innerhalb ירושלים's zum Genuß kommen: V. 11. (dahin gehört auch V. 13. בכורים, die aber als sonst zur Kategorie תרומה gehörig im Zusammenhang mit dieser genannt sind, ferner V. 17, 18: בכור בהמה טהורה, der jedoch im Zusammenhang mit den beiden andern בכורות aufgeführt ist.) c) die im ganzen jüdischen Gebiet, בגבולין, genossen und verwendet werden können: V. 12—16. In derselben Gruppirung zählt die תוספתא vier und zwanzig מתנות כהונה auf: עשרים וארבע מתנות כהונה הן וכו ואלו הן עשר במקדש וארבע בירושלים, ועשר בגבולין. עשר במקדש: חטאת וחטאת העוף אשם ודאי ואשם תלוי וזבחי שלמי צבור ולוג שמן של מצורע ושתי הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות ומנחת העומר. וארבע בירושלים: הבכורה והבכורים והמורם מן התודה ומאיל נזיר (ובכללם חזה ושוק של שאר שלמים) ועורות קדשים. ועשר בגבולין תרומה ותרומת מעשר וחלה וראשית הגז ומתנות (הזרוע והלחיים והקבה דברים יח ג. ד.) ופדיון הבן ופדיון פטר חמור ושדה אחוזה (ויקרא כ״ז כ״א) ושדה חרמים וגזל הגר. In der zweiten Gruppe ארבע בירושלים, sind auch עורות קדשי קדשים aufgeführt, obgleich deren Benutzung nicht auf ירושלים beschränkt ist, weil

18. Ihr Fleisch aber werde dir, wie die Brust der Wende und wie der rechte Schenkel sei es dir.

18. וּבְשָׂרָם יִהְיֶה־לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה׃

---

durch תמורה nicht vollkommen, und תמורת בכור kommt daher ebenso, wie תמורת מעשר nicht als קרבן auf den Altar (Sebachim 37, b. Siehe 3. B. M. S. 729.). In בכור בהמה טהורה ist das לי היא des קדש לי כל בכור וגו׳ (2. B. M. 13, 2.) am reinsten verkörpert, weßhalb es auch das. V. 12. 15 den beiden andern voransteht. Siehe das.

את דמם תזרק וגו׳. Da bei עולה (3. B. M. 1, 5.) סביב steht und dies für חטאת (das. 8, 15.) und auch für אשם (das. 7, 2.) wiederholt ist, so ist das סביב nicht als exemplifikatorisch zu begreifen, שלשה כתובין הבאין כאחד אין מלמדין und gewiß שני כתובין, daher hier, wo סביב fehlt, nur מתנה אחת zu verstehen, jedoch כנגד היסוד (Siehe 3. B. M. S. 20.), wie עולה (Bechoroth 57, a.). בכור steht darin in Verwandtschaft mit פסח und מעשר בהמה, die auch nur מתנה אחת כנגד היסוד haben (siehe 5. B. M. 12, 27.). Alle drei begegnen sich in der gemeinsamen Bedeutung der Beherzigung und Weihe des Hauses-Segens und seines Genusses als von Gott gewährt und Gott geheiligt. Bei ihnen tritt daher אכילה הבעלים, der häusliche Selbstgenuß in den Vordergrund. Von פסח und מעשר kommt nur das דם und כליות וחלב, der Ausdruck der Gottweihe des Seins und Wollens mit seinen Zielen auf den Altar, das ganze Opferthier wird aber nach solcher Lossagung von allen selbstsüchtigen Zielen dem häuslichen Selbstgenuß, der damit selbst in den Kreis Gott dienender Handlungen und Verwirklichungen der מקדש-Aufgabe tritt. Ganz so בכור בהמה טהורה, das mit der Uebergabe an den כהן sein Eigenthum, ממון כהן, wird, zu welchem er fortan als בעלים steht, in welchem er daher seine und seines Hauses Bedeutung aus seiner Stellung zur Nation und zum Heiligthum begreifen und als „כהן" sein und seines Hauses Sein und Wollen dem Gottesaltar hingeben und daraus und damit auch seinen häuslichen Selbstgenuß (ובשרם וגו׳ des folgenden Verses) in den Dienst des Gottesheiligthums erheben soll.

Darum, da in בכור מעשר ופסח weniger die Thaten- als vielmehr die Existenz-Weihe hervortritt, ist ihnen auch nur מתנה אחת, nicht die in שתי מתנות שהן ארבע vollständig zum Ausdruck gelangende Aufgabe des Hinanstrebens zu allen von Gott gewiesenen Zielen bestimmt. Es genügt bei בכור: זריקה אחת כנגד היסוד, an einen der auf dem Grund des Heiligthums sich erhebenden Altarwinkel das Hinanstreben zu Gott und seinen Zielen im Allgemeinen als Vorbedingung der Heiligung des Selbstgenusses zum Ausdruck zu bringen, oder wie bei מעשר und פסח nur durch שפיכה in den יסוד, durch Sichstellen auf den Boden des Altars und Hingießen des Blutes auf denselben, das Wurzeln seiner ganzen Existenz in dem Boden des Gottesheiligthums zu vergegenwärtigen. Ja, nach dem Wortlaute des הל׳ מ״ק רמב״ם 5, 17. träte selbst bei בכור nur שפיכה ein, was jedoch als Widerspruch gegen den Wortlaut unseres Textes wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. (Siehe לחם משנה das.) Wird doch Peßachim 64, a. von ר׳ יוסי הגלילי aus unserem Texte sogar für פסח und מעשר auch זריקה gefolgert.

V. 18. ובשרם יהיה לך sowohl תם nach זריקת הדם und הקטרת החלב des vorigen

בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא׃
17. אַךְ בְּכוֹר־שׁוֹר אוֹ־בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ־בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת־דָּמָם תִּזְרֹק עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃

Schekel vom Schekel des Heiligthums; derselbe hat zwanzig Gera.

17. Jedoch das Erstgeborene vom Ochsen oder das Erstgeborene vom Schaafe oder das Erstgeborene von der Ziege lösest du nicht aus, sie sind ein Heiligthum; ihr Blut wirfst du an den Altar und ihr Fett giebst du dem Verdampfen hin als Feuergabe Gott zum Willfahrungsausdruck.

---

constatirt. כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל (Sabbath 135, b.) Allein selbst wenn seine Lebensfähigkeit anderweit feststeht, קים לן שכלו לו חדשיו, so würde dennoch das פדיון nicht früher statt haben können. (Bechoroth 49, a. תוספ׳). Es soll eben äußerlich bekundet sein. Es soll wohl das פדיון nicht als ein etwa vom physischen Untergang erlösender Akt begriffen werden, sondern in der rein sittlichen Sphäre seine Bedeutung erhalten bleiben. — בערכך כסף חמשת שקלים וגו׳. Es ist dies der ערך eines בן חדש. Siehe 3. B. M. 27, 6. — שקלים: Siehe 2. B. M. S. 504 und S. 323. — Bechoroth 49, b. ff. Ein שקל ist nach dem נ״ש XII, 31, 1¹⁄₁₅ Loth feines Silber, die 5 שקל des פדיון הבן somit 5¹⁄₃ Loth feines Silber. Es ist aber die Satzform ופדויו וגו׳ תפדה וגו׳ כסף: כלל וכלל ופרט gleichgeltend mit כלל ופרט וכלל und daher: אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המיטלטל וגופו ממון אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון, somit ist כסף exemplificatorisch für alle mobilen wirklichen Werthe mit Ausschluß von immobilen קרקעות und den ihnen gleichen עבדים und von שטרות, die nur einen Anspruch auf Werthe documentiren, nicht aber selber Werthe repräsentiren, und es kann פדיון הבן mit allen mobilen wirklichen Werthen vollzogen werden, die dem Silberwerthe von 5 שקל gleichkommen. (Bechoroth 51, a, Siehe 3. B. M. S. 239.)

V. 17. אך בכור שור וגו׳. בכור שור, בכור כשב, בכור עז: בכור שור ובכורו שור עד שיהא הוא שור ובכורו שור: es hat nur den בכור-Charakter, wenn es in seiner Bildung nicht den Gattungscharakter des Mutterthieres verleugnet, aber רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימנין חייב. (Bechoroth 16, b.) Wir haben 2. B. M. S. 142. die Weihe der Erstgeburt als eine Weihe des Mutterschooßes, und durch diesen aller künftigen Geburten begriffen, (siehe das.). Wir glauben, die hier gegebene Bestimmung eben als eine Consequenz aus diesem Begriff fassen zu können, indem sie die Vergegenwärtigung des Mutterthieres durch das Erstgeborene als Bedingung seiner בכור-Weihe setzt.

לא תפדה וגו׳: ihre קדושה ist in keiner Weise abzulösen, selbst als בעל מום haben sie nicht wie andere פסולי מוקדשים eine Auslösung wie 3. B. M. 27, 11. 12. bestimmt ist, weil sie eben nicht מוקדשים, nicht durch freie Menschenbestimmung ihre קדושה erlangt haben, vielmehr קדש הם sie sind von Geburt an קדש, und diese קדושה ist unter allen Umständen bleibend. (Themura 6, b. Siehe 3. B. M. 27, 26.) Sie überträgt sich daher auch selbst

בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר־הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה׃
16. וּפְדוּיָו מִבֶּן־חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים

geborenen des Menschen mußt du auslösen, und auch das Erstgeborene des unreinen Thieres sollst du auslösen.

16. Und zwar vollziehst du seine Auslösung vom zurückgelegten Monat an in deiner Schätzung an Silber fünf

---

wenn der Vater den Sohn ausgelöst hat, das Auslösungsgeld jedoch verloren gegangen, bevor es einem כהן eingehändigt worden, die Auslösung als nicht vollzogen zu betrachten ist. Das פדיון wird also nur in dem Momente der Entgegennahme des Geldes durch den כהן perfekt und diese Entgegennahme abseiten des כהן ist also ein wesentlicher mitwirkender Theil des Auslösungsaktes. Der כהן ist also als mitwirkend bei dem פדיון-Akt zu begreifen, und dürfte sich daraus die auf den כהן sich beziehende Personalbezeichnung תפדה erklären, und dies auch der Sinn des (das.) in der Mischna beigefügten Grundes: שנאמר יהיה לך ופדה תפדה sein — (im Text heißt es ja אך פדה תפדה) — durch das vorangehende יהיה לך ist evident, daß der in פדה תפדה Angeredete eben der כהן ist, damit dürfte er aber als der Mitwirkende im פדיון-Akt bezeichnet sein. Der Begriff ist: יהיה לך, der Erstgeborene gehört eigentlich dem durch den כהן repräsentirten Heiligthum an und sollte ursprünglich כהן- oder jedenfalls לוים-Stellung zum Heiligthum haben, (Siehe K. 3, 12) אך, jedoch durch Entgegennahme des פדיון entläßt ihn der כהן Namens des Heiligthums aus dieser Stellung in und am Heiligthum, auf daß er in concretem Lebensdienste der Familien Das einflußreich zur Verwirklichung bringe, was er in כהן-und לוים-Stellung durch symbolischen Dienst des Heiligthums zu veranschaulichen und zu vertreten gehabt haben würde. (Vgl. שו"ת ריב"ש 131.)

Bei פדיון בכור בהמה טמאה findet jedoch diese Eigenthümlichkeit nicht statt. Wie bei jedem andern הקדש und z. B. auch bei מעשר שני ist die Auslösung vollzogen selbst bevor das Auslösungsmittel in den Besitz des כהן gelangt (Bechoroth 12, b.), hier bliebe somit die Pronominalbeziehung תפדה schwierig. Im ספרי findet sich zur Einleitung dieses Gesetzes V. 8. die Bemerkung, es sei dasselbe nicht direkt an Aharon, sondern an Moses für Aharon ausgesprochen worden. Es scheint uns nicht unmöglich, daß diese Erklärung durch dieses תפדה veranlaßt sei. War das Gesetz an Moses gerichtet, so ist dieses תפדה an die Nation gesprochen, und nur das פדה תפדה bei בכור אדם, das durch אך mit dem vorangehenden יהיה לך unmittelbar verbunden ist, bezieht sich unbezweifelt auf Aharon.

V. 16. ופדויו וגו': die Auslösung des בכור אדם, dessen פדיון im vorhergehenden Vers besonders hervorgehoben ist, und zu welchem פדיון בכור בהמה טמאה nur secundär angefügt und ausführlich bereits 2. B. M. K, 13, 13. besprochen ist. פדיון פטר חמור kann sogleich geschehen. (Bechoroth 12. b.). — מבן חדש תפדה, nach zurückgelegtem dreißigsten Tage wie die בכורי מדבר (oben K. 3.) wo ausdrücklich מבן חודש ומעלה steht. Der Knabe wird erst פדיון-pflichtig, wenn er den einunddreißigsten Tag erreicht hat, מת ביום שלשים כיום שלפניו (Bechoroth 59, a.) Mit zurückgelegtem dreißigsten Tag ist seine Lebensfähigkeit

14. Jedes Bann-Gelöbniß in Jisrael wird dir.

15. Was einen Mutterschooß von irgend einem Wesen eröffnet, das man Gott nahebringt unter Menschen und dem Viehe, wird dir; jedoch den Erst=

14. כָּל־חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה׃

15. כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־יַקְרִיבוּ לַיהוָה בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה־לָּךְ אַךְ ׀ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת

כהן Angehörigen zum Genuß gestattet. Es sind dies die Frau, auch בת ישראל המאורסת לכהן, die Söhne und Töchter und עבדים ושפחות הכנענים, die als קנין כספו in persönlicher Hörigkeit zum כהן stehen. Ebenso ja auch קדשי קלים von חזה ושוק V. 11. mit dem einzigen Unterschied, daß eine mit einem ישראל verheirathet gewesene kinderlose בת כהן nach Auflösung der Ehe החוזרת לבית אביה in Beziehung auf תרומה, nicht aber in Beziehung auf חזה ושוק (Siehe 3. B. M. 22, 10—14.).

V. 14. כל חרם וגו'. Siehe 3. B. M. 27, 21. 28.

V. 15. כל פטר רחם וגו'. Siehe 2. B. M. 13, 2. 12—15. Da offenbar פטר רחם לכל בשר hier alle drei Kategorien אדם ובהמה טהורה וטמאה umfaßt, wie aus der näheren Erklärung באדם ובבהמה erhellt, so kann אשר יקריבו לה' nicht die Weihe im Opfer, sondern nur die Weihe an Gott allgemein bedeuten. Die בכורות aller drei Kategorien werden in nahe Beziehung zu Gott gestellt. Es ist ganz derselbe Begriff wie: והעברת כל פטר רחם לה' (das.). — אך פדה תפדה וגו': es ist hier בכור אדם und בכור בהמה טמאה hinsichtlich der פדיון=Pflicht gleichgestellt: כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה, daher כהנים ולוים פטורים sowohl von בכור אדם als von פטר חמור (Bechoroth 4, a.) Siehe zu K. 3, 41. f. S. 36. — אך פדה תפדה וגו' ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. פדיון בכור אדם ist absolute Pflicht, פדיון פטר חמור nur eine bedingte, es tritt statt dessen, allerdings erst in zweiter Linie, עריפה ein (Siehe 2. B. 13, 15.), daher vielleicht der Wechsel der Ausdrücke. Kidduschin 29, a. wird an dieser Potenzirung der in תפדה gegebenen פדיון=Pflicht durch den vorgesetzten Infinitiv noch gelehrt, daß diese Pflicht jedenfalls erfüllt werden müsse, und wenn sie vom Vater nicht erfüllt worden, dem Sohne obliege, sobald derselbe zum Alter der selbstständigen Verantwortlichkeit gelangt, היכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למפרקיה. Indem aber ferner hier die Pflicht der Auslösung des Sohnes mit der Pflicht der Selbstauslösung in einen Gedanken zusammengefaßt wird, lehrt zugleich (das.) die Halacha den Satz, daß die Auslösung des Sohnes nur dem obliegt, der eventuell auch zur Selbstauslösung verpflichtet wäre, also nur dem Vater, nicht aber der Mutter: כל שמצוה לפדות את עצמו מצוה לפדות את אחרים וכל שאינו מצוה לפדות את עצמו אינו מצוה לפדות את אחרים.

In auffallender Weise wird hier und in dem folgenden Verse die Thätigkeit der Auslösung auf den כהן bezogen, — תפדה ist die Anrede an Aharon, den Repräsentanten der כהונה, da doch zweifelsohne die Auslösung des בכור nicht dem כהן, sondern dem Vater obliegt, und auch nur von ihm zu vollziehen ist. So ja auch ausdrücklich 2. B. M. 13, 13. וכל בכור אדם בבניך תפדה. Bechoroth 51, a. wird aber die bei keinem andern פדיון הקדש geltende Norm gelehrt: המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו, daß,

תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר־יִתְּנוּ לַיהוָה לְךָ נְתַתִּים׃
13. בִּכּוּרֵי כָּל־אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר־יָבִיאוּ לַיהוָה לְךָ יִהְיֶה כָּל־טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ׃

Mark vom Most und Korn, das Erste davon das sie Gott geben, dir habe ich sie gegeben.

13. Die Erstlinge von Allem in ihrem Lande, was sie Gott bringen, wird dir; jeder Reine in deinem Hause darf es essen.

---

bringens überhaupt. Sollen die Wein- und Oelbaumfrüchte als Trauben und Oliven genossen werden, so sind sie allerdings auch תרומה-pflichtig, wenn sie als Früchte eingebracht werden. (Baba Mezia 88, b.). Es heißt hier nun nicht: כל חלב יצהר תירוש ודגן, sondern כל חלב יצהר וכל חלב תירוש und wird Bechoroth 53, b. daran die Halacha gelehrt: אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה אמרה תורה תן חלב לזה וחלב לזה, daß man nicht תרומה von einer Fruchtart für die andere geben könne. Es ist eine jede Fruchtart als eine besondere Gottesgewährung zu betrachten, die für sich den Ausdruck der Hingebung an Gottes Gesetz verlangt, dessen Verwirklichung ja mit jeder Gewährung von Gott erzielt wird. ואם תרם ממין על שאינו מינו אין תרומתו תרומה, nach רבא in Folge des allgemeinen Kanons: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני, daß jede gesetzwidrige Verfügung von selbst folgelos bleibt. Nach der entgegengesetzten Ansicht אביי's, weil hier ראשיתם wiederholt ראשית לזה וראשית לזה fordert (Themura 5, a: Siehe 3. B. M. S. 561.).

ראשיתם, so auch 5. B. M. 18, 4. ראשית דגנך וגו', es ist die erste Abgabe nach vollendeter Erndte-Arbeit an der Frucht. (Therumot 3, 7.) Zugleich liegt im Ausdruck ראשית, daß für תרומה es מן התורה kein Minimum, wohl aber ein Maximum giebt. Die תורה bestimmt nichts weiter als ראשית, ein „Erstes“ vom Getreidehaufen, wie viel es auch sei, daher: חטה אחת פוטרת את הכרי. Dagegen soll es nur ein ראשית vom Ganzen sein, בעינן ראשית ששיריה ניכרין, es muß ein namhafter Rest bleiben, und würde Jemand seinen ganzen Getreidehaufen zu תרומה bestimmen, sein Wort bliebe folgelos und es wäre keine תרומה (Chulin 137, b. 136, b.) Dieselbe Bestimmung ist auch bei חלה, siehe hierüber K. 25, 20.

V. 13. בכורי כל וגו. Siehe 2. B. 23, 19. und 5. B. M. 26, 2. כל אשר בארצם. Im Gegensatze zu תרומה tritt die בכורים-Pflicht schon mit der Fruchtreife במחובר, am Boden ein, (ספרי) daher ja מלאתך (2. B. M. 22, 28.) Bezeichnend ist auch die Verschiedenheit der Ausdrücke אשר יתנו לד' bei תרומה und אשר יביאו לד' bei בכורים. Die Frucht der תרומה-Pflicht ist schon vollends vom Menschen angeeignet worden. Von dem, was er für sich genommen, giebt er, ehe er es genießt, ein Erstes Gott. Die Frucht der בכורים-Pflicht steht noch im Felde, statt aber sie sich heimzubringen, bringt er ein Erstes davon dem Gesetzheiligthum heim zum Bekenntniß, daß, was auf jüdischem Acker reift, in erster Linie הבואת הקדש ist. (Siehe 2. B. M. 23, 19.) כל טהור בביתך יאכלנו, ביכורים haben ganz den Charakter von תרומה und beide so wie auch חלה sind allen dem Hause eines

ben und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir als ewige Gebühr. Jeder Reine in deinem Hause darf es essen.

22. Alles Mark vom Oel und alles

וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק־עוֹלָם כָּל־טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ׃
12. כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל־חֵלֶב

Genuß kommen, und von welchen den כהנים nur חזה und שוק und beim תודה auch Eins von jeder der vier Brodarten, לחמי תודה, zu Theil wird, welche das תודה begleiten. (Siehe 3. B. M. 7, 14. 31, 32.) Mit allen diesen von den Mahl-Opfern für Altar und כהנים abzuhebenden Theilen, den אימורים und חזה ושוק bei שלמים, dazu bei תודה auch noch je Einem der vier Brodarten, wird תרומה ותנופה vorgenommen. Die אימורים kommen auf den Altar. Für חזה ושוק und לחמי תודה ist aber die תנופה ותרומה charakteristisch, und sie heißen demnach תרומה und תנופה (das. 7, 14. 32. 34.) Schwierig ist das Verständniß der Construction: וזה לך תרומת וגו׳ לך נתתים וגו. Es fehlt eigentlich das Objekt, auf welches sich זה zu beziehen hat. Wir glauben, daß aus תרומת מתנם der Gedanke תרומות wiederholt zu suppliren ist. Dies wird dir als תרומות מתנם, als ein Antheil, der, indem er zu Gott erhoben wird, die Bestimmung: מתן, einer Spende an den כהן erhält, zur Unterscheidung von den אימורים, die auch gehoben werden, aber um dem Feuer des Altares übergeben zu werden. Es sind dies die תרומות von allen תנופות, nemlich die vier לחם von den לחמי תודה, חזה ושוק, und בשלה זרוע vom איל נזיר (4. B. M. 6, 19. 20.). Obgleich mit Allen ebenso תנופה wie תרומה vorgenommen wird, werden sie doch hier unter der Bezeichnung תרומה begriffen, weil dies der gewöhnliche Ausdruck für das dem כהן zu Theil werdende ist. Diese מתנות כהונה von den Mahl-Opfern kommen ebenso dem Gesammtpriesterhause zum häuslichen Genuß, wie das Mahlopfer selbst von den בעלים im Hause genossen wird. Sie sind נאכלין בכל העיר לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם (Sebachim 55, a.)

V. 12. כל חלב וגו׳. Es folgen nun die קדשי גבול, die Heiligthümer, deren Genuß nicht wie קדשי קדשים auf die עזרה, oder wie קדשים קלים auf den städtischen Umkreis des Heiligthums בכל העיר beschränkt ist, die vielmehr im ganzen Lande genossen werden können. Zuerst: תרומה (Siehe zu V. 1 und 3. B. M. 22, 9. f.) — חלב יצהר Siehe 1. B. M. 45, 18. חלב הארץ als Ausdruck des Werthvollsten, Besten. Auch hier, wie zu V. 30. zu bemerken ist, ist es Pflicht das „Beste“ als תרומה auszuheben. תרומה hat מן התורה kein שיעור. Es kann der Pflicht mit einem Korn von dem ganzen Getreidehaufen genügt werden. Allein es entspricht der damit Ausdruck gewinnenden Idee, daß dieses Eine Korn zu den verhältnißmäßig besten des Haufens gehöre. (Terumot 2, 4.) Daher hier der Ausdruck: חלב יצהר. Wie aus V. 2, 7. כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב erhellt, tritt die eigentliche תרומה-Pflicht erst im Momente der גמר מלאכה, der für die Aufbewahrung vollendeten Arbeit an der Frucht ein. Es ist daher nicht שמן und יין, sondern יצהר und תירוש genannt, und auch דגן heißt nur das bereits in Haufen gestrichene Getreide (Pesachim 35, b.) Es scheint דגן lautverw. mit תכן zu sein, das ein quantitatives Abschließen bedeutet, und ebenso mit תקן, dem Ausdruck des Fertigmachens, Inordnung-

יָשִׁ֣יבוּ לִ֗י קֹ֧דֶשׁ קָֽדָשִׁ֛ים לְךָ֥ ה֖וּא
וּלְבָנֶֽיךָ׃
10. בְּקֹ֥דֶשׁ הַקֳּדָשִׁ֖ים תֹּֽאכְלֶ֑נּוּ
כָּל־זָכָר֙ יֹאכַ֣ל אֹת֔וֹ קֹ֖דֶשׁ יִֽהְיֶה־לָּֽךְ׃
11. וְזֶה־לְּךָ֞ תְּרוּמַ֣ת מַתָּנָ֗ם לְכָל־
תְּנוּפֹת֙ בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל לְךָ֣ נְתַתִּ֔ים

jedem ihrer Schuldopfer, was sie mir erstatten, als ein Heiligthum der Heiligthümer wird es dir und deinen Söhnen.

10. In Heiligkeit der Heiligthümer hast du es zu essen; jeder Männliche darf es essen, ein Heiligthum soll es dir sein.

11. Und dies wird dir als Hebe ihrer Gabe, von allen Spenden der Söhne Jisrael's habe ich sie dir gege-

---

44, b. werden die generalisirenden Ausdrücke כל קרבנם, לכל מנחתם u. s. w. also erläutert, daß darin auch der Priesterantheil an solchen Opfercategorien mit inbegriffen ist, der anderweitig noch nicht ausgesprochen worden und aus Analogie mit den ausgesprochenen nicht gefolgert werden kann. כל קרבנם: auch לוג שמן של מצורע (3. B. M. 14, 12. 18.), das durch den Ausdruck והקריב das. mit unter קרבן zu fassen ist, obgleich es nicht מן האש stammt. לכל מנחתם, selbst מנחת העומר (3. B. M. 23, 10.) und מנחת הקנאות (4. B. M. 5, 15.), obgleich sie nicht eigentliche כפרה-Bestimmung haben, und nicht unter ואכלו אותם אשר כופר בהם (2. B. M. 29, 33. siehe das.) zu fassen wären. ולכל חטאתם, selbst חטאת העוף, obgleich es durch מליקה getödtet worden, eine Tödtungsweise, die sonst נבלה bewirkt, (siehe 3. B. M. 5, 8.). לכל אשמם, selbst אשם נזיר (4. B. M. 6, 12.) obgleich auch dieses nicht eigentlich der כפרה-Bedürftigkeit entspringt, sondern nur die verfehlte Nasirperiode abschließt und die neue einleitet. ולכל אשמם אשר ישיבו לי: den אשם גזלות אשם מעילה, אשם תלוי, und in weiterem Sinne auch den übrigen אשמות liegt, wie wir dies bei jedem entwickelt, eine Versündigung im Güter-Bereiche zu Grunde, daher אשר ישיבו לי. Nach Sebachim das. ist darunter noch besonders גזל הגר begriffen, dessen קרן geradezu אשם heißt, und wo das ישיבו לי in voller Prägnanz hervortritt. Siehe 4. B. M. 5, 8.

V. 10. בקדש הקדשים וגו'. Nicht im Allerheiligsten, sondern in dem für קדשי הקדשים bestimmten Genußraum, der עזרה, wie dies für מנחה und חטאת und אשם bereits 3. B. M. 6, 9. 19. 7, 6. ausgesprochen. Es dürfte hier das קדש, wie in שבת קדש, אדמת קדש nicht Heiligthum, sondern Heiligkeit bedeuten, also in heiligster Weise der Heiligthümer, dazu gehört auch, wie an den angeführten Stellen ausgesprochen, daß sie nur in der עזרה gegessen werden dürfen. Es ist bei ihnen der Opfergenuß selbst Fortsetzung und Abschluß der durch die עבודה an und auf dem Altar begonnenen כפרה (Siehe zu 2. B. M. 29, 33.) Daher hat dieser Genuß nur durch זכרי כהונה zu geschehen. Sebachim 97, b. wird hieraus noch gelehrt, daß auch זבחי שלמי צבור (3. B. M. 23, 19.) als zu קדשי הקדשים gehörig nur von זכרי כהונה genossen worden.

V. 11. וזה לך וגו' hierauf folgen die קדשים קלים, wie שלמים und תודה, Opfer der Geschickes-Weihe, die nach Opferung der חלב und כליות den בעלים selbst zum [illegible]lichen

לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק־עוֹלָם׃

9. זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן־הָאֵשׁ כָּל־קָרְבָּנָם לְכָל־מִנְחָתָם וּלְכָל־חַטָּאתָם וּלְכָל־אֲשָׁמָם אֲשֶׁר

habe sie dir zur Weihe gegeben und deinen Söhnen, zu ewiger Gebühr.

9. Das soll dir werden von dem Heiligthume der Heiligthümer von dem Feuer: Alles was sie nahebringen, von jeder ihrer Huldigungsgabe und von jedem ihrer Entsündigungsopfer und von

---

תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה ואמר רחמנא עביד ליה שימור: selbst תלויה, wenn bereits der טהרה-Charakter „schwebend" geworden, שנולד בה ספק טומאה, darf nicht zu טומאה ודאי gebracht werden. Implicite, da hier von תרומה in beiden Zuständen, der טהרה und der טמאה, die Rede und beides לך, dem Priester zu Gebrauche gegeben ist, wird Sabbath 25, a. daran gelehrt, daß תרומה טמאה, die wie jedes קדש שנטמא zu verbrennen ist, weßhalb תרומה טמאה gewöhnlich: שמן שרפה genannt wird, im Momente des Verbrennens vom כהן noch benutzt werden darf, בשעת ביעורה תיהני ממנה z. B. zum Leuchten, oder Kochen, בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא שלך תהא להסיקה תחת תבשילך, eine Verwendung, die, הנאה של כילוי genannt, von תרומה טהורה nicht gestattet ist. Ueberhaupt ist, wie bereits bemerkt, der Priester in Benutzung der תרומה beschränkt. Er darf kein Geschäft, סחורה damit machen, (Schebiit 7, 3.), אסור לאבדן: er darf selbst zu Speisebereitung sie nicht in einer Weise verwenden, daß nur ein Theil davon benutzt, und das übrige sonst Genießbare weggeworfen werde, (Terumot 11, 1.), darf überhaupt eine jede Frucht nur in ihrer Ursprünglichkeit verwenden, אין משנין אותן מבריתן (das.), aus Datteln nicht Honig, aus Aepfeln nicht Wein bereiten u. s. w. „Reinheit (טהרה) und Gehorsam", das sind die beiden Gedanken, die mit תרומה, dem Brode ihrer Existenz, dem Priester und seinem Hause unaufhörlich vergegenwärtigt werden, sie nähren sich von einem Gott heiligen Dienstbrod, dessen sie sich durch „Sittenreinheit und Pflichttreue" im ganzen Leben würdig zu machen haben.

לכל קדשי בני ישראל: dieselbe Verantwortlichkeit und Hut, die dir für תרומה zur Pflicht gemacht ist, liegt dir auch für alle קדשי בני ישראל ob, לך נתתים למשחה, sie sind von Gott den Priestern zu einer fortwährenden משחה, zu einer fortwährenden „Salbung", d. i. zu einer mit jedem Genuß derselben sich wiederholenden Erinnerung an ihre Aussonderung und Absonderung von allem Unheiligen und Gemeinen, das ist ja die Bedeutung der משחה, siehe. 2. B. 29, 7., gegeben. Und nur in Voraussetzung der Wahrmachung dieser „Weihe" sind sie ihnen als חק עולם, als ewige Gebühr zugetheilt.

V. 9. זה יהיה לך וגו׳, mit dem Letzten, den Priesterantheilen von den קדשים, den Opfern, beginnt die Zusammenstellung der מתנות כהונה, und zwar zuerst: מקדש הקדשים, von den Opfern der Thatenweihe (Siehe 2. B. M. 29,) מן האש, nachdem dem אש אכילה, dem אש ה׳ auf dem Altar das אשה לה׳ geworden, welchem sich אכילת כהנים nur als ergänzende und vollendende Consequenz anschließt. (Siehe 2. B. M. 29. 33.). כל קרבנם וגו׳ Alles was sie Gott nahe bringen um damit die Gottesnähe zu erstreben. Sebachim

ח. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת־מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל־קָדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל

8. **Gott** sprach zu Aharon: Und Ich, siehe, Ich habe dir die Hut meiner Heben übergeben; so für alle Heiligthümer der Söhne Jisrael's, ich

---

er die Subjektivität eines jeden Einzelnen setzen mochte, der nur heiliger innerer Regung und deren Eingebung zu folgen habe, um Gottes Nähe und Gottes Wohlgefallen zu erzielen.

Diesem das ganze Judenthum untergrabenden Subjektivismus gegenüber schließt hier das Gotteswort: עבדת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת: מיתה בידי שמים (Sanhedrin 84, a.).

V. 8. וידבר וגו'. Das Bisherige sprach die eximirte Stellung der Priester und Leviten zum Heiligthum und die daraus für sie erwachsende Verantwortlichkeit aus, daran schließt sich nun hier eine Zusammenstellung ihrer Rechte im Volke, denen nicht minder der Stempel göttlicher Anordnung aufgedrückt wird, zugleich aber auch der Pflichten, die an diese Rechte sich knüpfen.

ואני הנה נתתי וגו'. Sabbath 25 a, 26 a. Bechoroth 34 a. wird תרומתי von den speciell תרומה genannten Hebespenden von den zur Verwendung für den menschlichen Genuß bereit stehenden Früchten verstanden, מן התורה nur von דגן תירוש ויצהר, den drei Hauptprodukten menschlicher Nahrung. Es ist dies die allgemeinste Annahme. Siehe Bechoroth 54, a תוספו' das. רמב"ם הל' תרומות 2, 1 scheint תרומות ומעשרות aller Früchte als דאורי' zu fassen, mit Ausnahme von ירקות, die nicht unter den Begriff תבואה זרעך, der eigentlichen Erndte fallen. Siehe מל"מ das. ש"ע י"ד 331, 13 adopirt die Ansicht des רמב"ם. — Wir haben bereits zu 3. B. M. K. 22, 9. die Bedeutsamkeit dieser „Heben" entwickelt und gezeigt, wie, während sie einerseits dem Volke, dem vor „Hebung" der תרומה seine vollendeten Früchte טבל und als solche אסור sind, vergegenwärtigen, wie seine ganze materielle Existenz durch seine Hörigkeit an das Gesetz und dessen Achtung bedingt ist, sie ganz besonders aber dem Priester, dessen ganze Existenz auf diese vom Volke Gott und seinem Gesetze geweihten Spenden hingewiesen ist, mit jedem Stückchen Brod, das er genießt, die Erinnerung und Mahnung bringt, daß das Gesetz und das Heiligthum, in deren Dienste er steht, nicht Priester-Monopol, sondern National-Heiligthum sei, daß er nur als Vertreter der Nation von Gott zum Diener des Gesetzes und des Heiligthums bestellt sei, daß er seine ganze Existenz diesem Gesetze und seinem Heiligthum verdanke, nur dann seines „Brodes" würdig sei, wenn sein und seines Hauses ganze Existenz, die mit diesem Brode des Heiligthums gefristet wird, der Blüthe dieses Gesetzesheiligthums frommt und dem Volke mustergiltig voranleuchtet. Darum hat er sein תרומה-Brod als תרומתי als Gott hōriges Gut zu achten, das ihm zu משמרת, zu einer seinem Charakter und seiner Bestimmung gemäßen Hut anvertraut ist. Obgleich לך, obgleich Priestereigenthum, נכסי כהנים, bleibt es doch קדש, heiliges Gut, ist von ihm, wie bereits 3. B. M. das. ausgesprochen, vor טומאה zu schützen und nur בטהרה zu genießen, und ist es auch in der Verwendung nicht unbeschränkter Willkühr überlassen. Er hat es vor טומאה zu schützen, und zwar, wie Bechoroth 34, a. die Halacha lautet, תרומתי: תרומות הכתוב מדבר אחת במשתי תרומות

thums, sich und dem Volke die gottgewiesene Lebens-„Richtung" zu lehren, ist nichts als עבודת מתנה, nichts als ein die „Hingebung an Gott" bewirkender Dienst. Darum gesellt sich zu dem Merkmal עבודה תמה einer specifischen Priester-עבודה noch das Merkmal: עבודת מתנה ולא עבודת סילוק: d. i. ein Akt des Hingebens und nicht des „Fortnehmens" wie z. B. תרומת הדשן, und eine עבודה, deren Vollziehung einem זר die hier ausgesprochene מיתה בידי שמים zuzieht, muß beide Merkmale vereinen, sie muß עבודה תמה und עבודת מתנה sein (Joma 24, a.). Daher der Satz: היוצק והבולל והפותת והמולח והמניף המגיש והמסדר את השולחן המטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור ואין חייבין עליהן לא משום זרות ולא משום טומאה ולא משום מחוסר בגדים ולא משום ריחוץ ידים ורגלים. (Sanhedrin 82, b.)

Nun aber folgt hier das tiefbedeutsame Wort עבודת מתנה אתן את כהונתכם: Gott will unsere Hingebung geben, d. h. wenn wir es recht verstehen: So gewiß מתנה den freiesten Akt eines persönlichen Willens bezeichnet, so gewiß daher die Hingebung unser Selbst und unserer Güter an Gott ein aus dem tiefsten Born unserer sittlichen Willensfreiheit entspringender Akt sein soll, so soll andererseits diese Hingebung in ihren Motiven und in den Modalitäten so fern von aller Willkühr, so sehr normirt, so sehr nichts anderes sein, als „freiester Gehorsam", als עבודת מתנה, als freieste Hingebung an die durch Gottes Gesetz geregelten Erfüllungen unserer Lebensbestimmung, also, daß nicht nur was wir hingeben, die Güter, die wir unser nennen, im wahren Grunde Gottes Güter sind, und wir Gott nur zurückgeben, was wir von Ihm empfangen, מידך נתנו לך (Chron. I 29, 14.), sondern auch das daß und das wie und woran und worin und wozu unserer Hingebung Vollbringung göttlicher Forderung sei, und so in Wahrheit unsere מתנה Gottes נתינה, ein Akt wird, den Gottes Wille durch unsern freien Gehorsam zur Verwirklichung bringt.

Auf diesem freien Gehorsam des göttlichen Willens steht das Judenthum. Es verwirft die blos innere „fromme" „andächtige" Regung, die ihren Ausdruck und ihre Befriedigung in selbsterträumter Uebung eines supponirten Gottgefälligen sucht, und dies „Gottesdienst" nennt. „Ihm hat sein Gott gesagt, was das „Gute„ sei, und was sein Gott von ihm fordert" (Micha 6, 8.), seine עבודה, sein Gottesdienst, ist „Gottes Dienst", ist „Gehorsam", ist treue Erfüllung ausgesprochenen Gotteswillens; das Heiligste in seinem Allerheiligsten ist Gottes „Gesetz"; die Handlungen symbolischer Hingebung an dieses Gesetz sind selbst durch dieses Gesetz normirt; die Vollzieher dieser Handlungen sind von Gott bestellte Diener dieses Gesetzes, wie seines Heiligthums, die im Namen Gottes und seines Gesetzes die Zeichen unserer freien Hingebung an die durch sein Gesetz normirten Forderungen entgegen nehmen, und in der ausschließenden Bestellung der Aharoniden für die עבודת מתנה in dem Heiligthum seines Gesetzes an die Vollbringung dieses Gesetzes erhalten dieses Gesetz selbst und sein Heiligthum das letzte Gepräge ihres göttlichen Ursprungs, sowie damit alle unsere Lebenserfüllungen in die Erfüllung des göttlichen Willens aufgehend gekennzeichnet sind.

Korach's כל העדה כולם קדושים ובתוכם ד׳, womit er den Aufstand gegen die Priesterwahl der Aharoniden proklamirte, war im letzten Grunde eine Leugnung der Göttlichkeit der Sendung Mosis und des durch ihn überbrachten Gesetzes, an deren und dessen Stelle

7. Du aber und deine Söhne mit dir, ihr habt eures Priesterthums zu warten, in Beziehung auf alles den Altar Betreffende und bis in Beziehung auf das hinter dem Scheidevorhang Vorzunehmende, habt ihr den Dienst zu vollziehen; zum Dienst der Hingebung gebe Ich euer Priesterthum; der Fremde, der hintritt, soll sterben.

ז. וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת־כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל־דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת־כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת: פ

---

heit entspringendes Recht an ihnen. מתנה וגו׳, als ein Geschenk sind sie ihnen geworden, und zwar für ganz bestimmt umschriebene Zwecke: לה׳, nur im Dienste Gottes, nicht im eigenen haben sie sie zu verwenden ,לשם הם מסורים ואין מסורים לכהנים (ספרי)

ואתה ובניך וגו׳. כל דבר המזבח ist alles auf dem מזבח החיצון zu Vollziehende, מבית ולמבית הפרכת sind alle עבודות פנים im קדש הקדשים am יוה״כ, und schließt das לפרכת auch alles in dem Mittelraume auf dem מזבח הזהב im היכל und an das פרכת כנגד בין הבדים zu Vollziehende mit ein (Joma 24, 36.). ועבדתם, alle עבודה also, die in der עזרה im היכל und im קדש הקדשים zu vollziehen sind, habt ihr zu vollziehen. Und zwar, obgleich durch וזר לא יקרב אליכם (V. 4) jeder Nichtkohen bereits von allem unter den Begriff עבודה zu fassenden durch אזהרה zurückgewiesen ist, lehrt die Halacha, daß hier, wo durch das והזר הקרב יומת das Sichvergreifen des זר an einer Priester-Funktion durch מיתה בידי שמים verpönt wird, die עבודה nur in dem Stadium ihrer Vollendung begriffen wird, (Vgl. 2. B. M. S. 458. 462.) עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה, daß somit חיוב מיתה für einen זר nur dann eintritt, wenn er eine abschließende, d. h. eine einen עבודה-Akt zum Abschluß bringende עבודה vollzogen hat, z. B. זריקה, womit die עבודת דם, הקטרת קומץ, womit die עבודה אש der מנחה vollendet ist, und so auch הקטרת איברים ואימורים, nicht aber wenn er nur eine einleitende עבודה vollzogen hat, wie קבלה והולכה bei עבודת דם, קמיצה bei מנחה. (Joma 24, a.)

Es wird ferner die specifische Priester-עבודה als עבודת מתנה charakterisirt, als עבודה der „Gabe", des Hingebens und der Hingebung. Alle im מקדש vorzunehmenden Handlungen gipfeln in dem Begriff: מתנה, in dem Begriff des „Hingebens und der Hingebung." Während das מקדש mit ארון, שולחן und מנורה alles Das vergegenwärtigt, was wir durch das Gesetz und für das Gesetz von Gott empfangen, hat die ganze עבודה im מקדש das Ziel, uns die Hingebung unseres Selbst und das Hingeben aller von Gott empfangenen Güter an Gott und sein Gesetz zu lehren. זריקה und so auch נתינה und הזיה des דם הנפש an Altar, פרכת und כפרת, — הקטרה des חלב und כליות und der איברים, des קומץ und der מנחה auf das Altarfeuer, und so auch das קטרת auf den מזבח הזהב und am יוה״כ im קדש הקדשים, — ניסוך המים am חג und ניסוך היין täglich, alle diese Handlungen, in welchen die עבודה im Heiligthum gipfelt, sind מתנות, sind „Hingebungen" unser Selbst und des Unsrigen, in welchem die Summe unserer Lebensaufgabe zur Anschauung kommt. Die ganze כהונה, die ganze Bestimmung des Priester-

5. Hütet die Hut des Heiligthums und die Hut des Altares, so wird ferner kein Zürnen über Jisrael's Söhne kommen.

6. Ich, siehe ich habe eure Brüder die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisrael's herausgenommen; euch sind sie als eine Gabe gegeben für Gottes Zwecke, den Dienst des Zusammenkunftbestimmungszeltes zu vollziehen.

5. וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת־אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַיהוָה לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

V. 5. ושמרתם וגו׳, משמרת הקדש ist die Hut und Wartung des die jüdische Aufgabe darstellenden Heiligthums, משמרת המזבח die Hut und Wartung des den Akten der Hingebung an diese Aufgabe bestimmten Altares. Jenes bildet die Aufgabe der Leviten in Gemeinsamkeit mit den Priestern, dieses die specielle Aufgabe der Priester. Im ספרי wird in diesem ושמרתם die Aufforderung an die höchste Nationalvertretung, das ב״ד של ישראל, erblickt, die Priester in Erfüllung ihres Dienstes zu überwachen. הרי זו אזהרה לב״ד של ישראל להזהיר את הכהנים שתהא העבודה כתיקנה שבשעבודה נעשית כתיקנה הם מבלים את הפורענות מלבא לעולם. Eine Annahme, die umsomehr statthaft erscheint, da nach Raschi's Auffassung des ספרי diese und die nächstfolgende פרשה nicht direkt an Aharon sondern an Moses für Aharon gerichtet war.

Zu dieser שמירה gehört allerdings auch das Fernhalten aller זרים von der עבודה, ja der positiven Ausführung der Gesammt עבודה im מקדש und am מזבח ist so sehr das Gepräge sich unterordnenden Gesetzesgehorsams aufgeprägt, es ist dabei so sehr selbst für die zum Dienst zugelassenen כהנים und לוים alle und jede subjektive Willkühr ausgeschlossen, es spricht dies alles so klar und deutlich die Wahrheit aus, daß das ganze Heiligthum und sein Dienst, sowohl hinsichtlich des zu Vollbringenden als der Vollbringer bis in die kleinsten Details Gottes Ordnung und nicht Menschenbelieben ist, daß vor seiner treuen Vollbringung von selbst eine solche Verirrung, die den Untergang des Volkes gedroht, nicht mehr aufkommen kann, ולא יהי׳ עוד קצף על בני ישרא׳ —

V. 6. 7. ואני וגו׳. Zum Schlusse wird noch einmal die ausschließende Zulassung der Leviten und der Aharoniden zum Dienste am und im Heiligthum als rein nur aus einer Gottes Anordnung hervorgegangene Bestimmung proklamirt, die jeden Schein der Anmaßung und jede Gefahr dünkelhafter Ueberhebung abseiten der Zugelassenen beseitigt und dem Dienst, sowie den Dienenden und damit auch dem Gesetze, dem das ganze Heiligthum geweiht ist, und auf welches der ganze Dienst sich bezieht, den Stempel absoluter Göttlichkeit vindicirt. ואני, von mir ist die ganze Erwählung ausgegangen, הנה לקחתי וגו׳, ganz passiv waren und sind die Leviten bei dieser ganzen Erwählung und folgten nur einer Verfügung, die Gott über sie getroffen. לכם וגו׳ und auch die Priester, denen sie untergeordnet, haben kein ursprüngliches und überhaupt kein aus ihrer Machtvollkommen-

3 וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל־הָאֹהֶל אַךְ אֶל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא־יָמֻתוּ גַם־הֵם גַּם־אַתֶּם׃

4 וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא־יִקְרַב אֲלֵיכֶם׃

3. So haben sie deine Hut und die Hut des ganzen Zeltes zu vollziehen, jedoch zu den Gefäßen des Heiligthums und zum Altare haben sie nicht hinzutreten, damit sie nicht sterben, so sie wie ihr.

4. Dir anschließen sollen sie sich und die Hut des Zusammenkunftsbestimmungszeltes verrichten in Beziehung auf allen Dienst des Zeltes, und kein Fremder soll zu euch hintreten.

---

durch seine rückhaltlose Hingebung an die Vertretung der Gottessache, als „geborenen Wächter des Heiligthums“ gekennzeichnet. Daraus resultirt seine Stellung und Aufgabe dem Volke gegenüber, die ihren concreten Ausdruck in der Lager-Wacht um's Heiligthum hatte, welche zu dem משמרת אהל מועד des folgenden Verses gehörte und sich auch zur Tempelzeit in der äußeren Wacht, in den einundzwanzig Posten um den Tempel und seine Vorhallen, עזרה, fortsetzte. Die innere Wacht, לפני אהל העדות, an drei Posten in den innern Räumen, vor dem eigentlichen Tempel, war von den כהנים wahrzunehmen, die sich auch nur als die Blüthe der Leviten zu begreifen und in dieser Wacht ihren Levitencharakter zu bethätigen hatten, und an diesen drei Priesterwachen hatten die Leviten nur nebengeordnet Theil zu nehmen, wie bereits oben bemerkt.

V. 3. ושמרו וגו'. Vgl. K. 3, 6—8. משמרתך ist der Dienst, den sie in deinem Auftrage und dir helfend zur Seite zu erfüllen haben; משמרת כל האהל ist alles dasjenige, was sie selbstständig für Herstellung, Erhaltung und Hut des ihnen anvertrauten Tempelzeltes zu leisten haben. אך אל כלי הקדש וגו': nicht die Berührung und das Nahekommen, die Handhabung der Geräthe im Dienste, das Hinantreten zum Altare im Dienste, עבודה, ist hier verpönt. Siehe רמב"ם, ספר מצות, ל"ת 72. und מל"מ Ende הל' ביאת המקדש. So auch סמ"ג ל"ת 297. — ולא ימותו גם הם גם אתם: במיתה, הם בשלכם ואתם בשלהם (Arachin 11, b.), wie der Opferdienst den Priestern, so ist der Sängerdienst den Leviten überwiesen, und wie der Levite keinen Priesterdienst, so darf auch der Priester keinen Levitendienst vollziehen. Beides ist mit מיתה בידי שמים bedroht. Ja auch הם בשלהם, unter den Leviten selbst ist der willkührliche Uebergang von משורר zum משוער, vom Sänger zum Wacht-Dienst oder umgekehrt באזהרה oder auch במיתה untersagt. (Das.) Siehe zu K. 1, 51.

V. 4. ונלוו עליך וגו'. Vgl. K. 3, 7. 8. וזר לא יקרב אליכם: לעבודה (ספרי). Kein Nichtberechtigter darf zur Verrichtung einer, euch übertragenen עבודה hintreten. Es ist dies die Warnung, deren Nichtbeachtung V. 7. mit מיתה בידי שמים bedroht ist (ספרי). Siehe auch Sebachim 16, a.

אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת׃

lasse mit dir sich nahen, sie sollen dir sich anschließen und dich bedienen, während du und deine Söhne mit dir vor dem Zelte des Zeugnisses wachet.

---

zu Gott nahen, und überweist ihnen eine Leistung dem Priester zur Seite vor Gott. Es ist dies wie ר׳ עקיבא im ספרי erläutert: להזהיר את הלוים בשיר על הדוכן, das Tempellied, mit welchem die Leviten, die Nationalopferhandlungen mit dem Worte der Gottesbegeisterung ergänzend, dem Priester zur Seite stehen. (Siehe oben S. 29.) Es ist dies das specifische Leviten-Amt im Heiligthum. — (Die hermeneutischen Worte des ר׳ ע: נאמר כאן אתך ונאמר להלן אתך u. s. w. sind nicht klar, auch ist deren Lesart nicht sicher. So viel dürfte jedoch feststehen, daß danach die Auffassung des הקרב von שיר durch den Ausdruck אתך gegeben ist.) — וילוו עליך וישרתוך בעבודתך: so ist die Lesart Tamid, 26, b. Während הקרב אתך ihnen das selbstständige Amt des שיר überträgt, läßt וילוו עליך וישרתוך sie auch בעבודתך: an dem eigentlichen dem Priester obliegenden Dienst, beigeordnet und untergeordnet, sich anschließend und bedienend theilnehmen. Dieser Priesterdienst, an welchem sich auch die Leviten beigeordnet zu betheiligen haben, ist nach Tamid 26, b. der Wachtdienst in der עזרה, der hier durch ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות den Priestern übertragen ist. An ihm betheiligten sich (das.) auch die Leviten: הכהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה. Im ספרי: הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ. Außerdem hielten die Leviten noch selbstständig an einundzwanzig Plätzen des Tempelrayons Wache. (Das. 27, a. Siehe ה׳ בית הבחירה מל״מ VIII, 4.) Ueber die Bedeutung dieser Leviten-Wacht siehe K. 1. S. 13. Ferner leisteten sie Hilfedienst, וישרתוך, durch Bekleidung von גזבר (Verwalter-) und אמרכל- (Oberaufseher-) Aemtern (ספרי). Es gab auch ohnedies selbst bei'm Opferdienst wie שחיטה, הפשט, ניתוח u. s. w. Leistungen, die nicht geradezu Priester erforderten (Siehe רמב״ם ביאת מקדש, IX, 6.), daher wohl erforderlichen Falls auch durch Leviten verrichtet werden konnten, und vielleicht auch unter וישרתוך begriffen sein dürften.

Indem hier die Stellung der Leviten zu den Priestern präcisirt wird, wird der Stamm Levi in seinem Verhältniß zu Aharon mit drei Prädikaten bezeichnet. Er ist אחיך, מטה לוי, שבט אביך. אחיך vergegenwärtigt die Ebenbürtigkeit, aus welcher eine, derjenigen der Priester gleich nahe Stellung zu Gott hervorgehen kann. Es ist dies das: הקרב אתך, der Sängerdienst im Opferliede, das שירה בשם ד׳, wie es die Weisen begreifen. מטה, von נטה, der horizontalen Richtung, begreift den Stamm als „Zweig" des Grundstammes, somit in seiner Gleichordnung mit den übrigen Stämmen des Volkes, aus welcher, mit Ausschluß vom eigentlichen Priesterdienste, nur eine bei- und untergeordnete Zulassung zu Hilfeleistungen und Hilfeämtern, das וילוו עליך וישרתוך resultirt. שבט ist der Stamm als „selbstständiger Stab", daher, wie an sich ein Ausdruck von Hoheit und Macht, in der Regel Bezeichnung der „Stämme Israel's" in ihrer selbstständigen Kraft und Würde, שבטי ישראל, nicht מטות ישראל u. s. w. שבט אביך ist daher der Stamm, in welchem dein Vater in seiner Eigenthümlichkeit fortlebt, in welchem dein Vater sein so bedeutsames Contingent zur Bildung des jüdischen Nationalganzen zollt, der Stamm der sich eben

2. וְגַם אֶת־אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט — 2. Aber auch deine Brüder, den Zweig Levi, den Stamm deines Vaters

---

ihm Zugewiesene sich nur früher aneignet als es ihm zukommt, חזה, זריקת דמים vor בשר הקטר חלבים vor רשיק, fällt eine der schwersten Versündigungen auf ihn. Es muß ihm die ganze Bedeutung und Bedeutsamkeit des Heiligthums und seines Dienstes in ihm abhanden gekommen sein, er muß ganz vergessen haben, daß, wie der Ausdruck lautet, er nur משלחן גבוה קא זכי, er muß sich in seiner Anschauung ganz in den Vordergrund gestellt haben, und das ganze Heiligthum nur als — seine „Pfründe" betrachten!

In jener Gedankenlosigkeit und dieser habsüchtigen — Gemeinheit geht der ganze Charakter des Heiligthums verloren, es ist מנהג בזיון בקדשים, eine geringschätzende Handhabung und Behandlung der dem Priester anvertrauten Heiligthümer, an welcher das Haus Eli zu Grunde gegangen, worauf mit tiefem Ernste hingewiesen wird. Und als auch das Volk die rechte Werthschätzung des Heiligthums verlor, als es auch ihm nicht eine Stätte der Heiligung mehr war, dem nur ein heiliges Volksleben gerecht werden kann, als es ihm zu der Tempelstätte einer Abfindung mit Gott herabsank, durch deren Versorgung ein Freibrief für alle Zügellosigkeiten des Lebens zu erkaufen wäre, da traf auch es das Gotteswort: קדשי בזית (Ezech. 22, 8.), und der Tempel ging in Trümmer und das Volk in's Exil —

Es bleibt nur noch die Bedeutung des בית אביך im ersten Satze unseres Verses zu erwägen übrig. Wenn, wie es nach dem ספרי scheint, in עון המקדש nur Versündigungen der Priester gegen die im Heiligthum zu vollziehenden Institutionen zu verstehen wären, so ist es schwierig, auf wen das בית אביך zu beziehen wäre. Offenbar, wie aus dem zweiten Satze erhellt, ist mit אתה ובניך bereits der ganze Priesterstamm bezeichnet und בית אביך kann nur das בית לוי, den gesammten Levitenstamm bezeichnen, dem ja das בית אהרן auch nur als ein besonderer Familienzweig angehört. In der That begreift auch ein im Jalkut z. St. excerpirter Midrasch unter בית אביך die Leviten, und macht diese mit für die Vergehungen der Priester gegen das Heiligthum verantwortlich: אתה ובניך הכהנים ובית אביך אלו הלוים מלמד שהלוים מוזהרים על ידי הכהנים, ein Verhältniß, das der eigentlichen Stellung der כהנים zu den לוים ganz entsprechend wäre. Siehe 3. B. M. S. 519. Allein es kann dies doch wohl nicht die Meinung des ספרי sein, denn ausdrücklich werden dort mit Hinweisung auf V. 23.: והם ישאו עונם die Leviten von der Verantwortung für den von den Priestern zu vollziehenden Dienst freigesprochen. Wir glauben daher, daß עון המקדש sowohl den Dienst im Heiligthum als den am Heiligthum, also die Gesammtinstitution des Heiligthums umfaßt, und ebenso die Leviten für Gedankenlosigkeit und unwürdige Vollziehung ihrer Leistungen verantwortlich macht, wie ספרי dies hinsichtlich der כהנים und deren Obliegenheiten durch Beispiele veranschaulicht.

V. 2. וגם וגו', bezieht sich auf den letzten Satz zurück. Obgleich dir und deinen Söhnen die eigentliche כהונה obliegt, so doch auch die Leviten הקרב אתך. Es ist dies הקרב אתך wohl von dem folgenden וילוו עליך zu unterscheiden. וילוו עליך וישרתוך giebt ihnen eine neben- und untergeordnete Stellung, הקרב אתך läßt sie jedoch parallel mit Aharon

וּבָנֶיךָ וּבֵית־אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֺן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֺן כְּהֻנַּתְכֶם׃

Haus deines Vaters mit dir, ihr habt die Versündigung gegen das Heiligthum zu tragen, und du und deine Söhne mit dir habt die Versündigung gegen euer Priesterthum zu tragen.

---

daher viel mehr Schützendes als Bedrohliches für das Volk.

Die Beispiele, durch welche im Sifre עון המקדש und עון כהונתכם erläutert werden, lassen hier מקדש nicht als das räumliche Heiligthum und die Gegenstände begreifen, die es enthält, sondern als die Institution des Heiligthums überhaupt, dessen Bestimmung am wesentlichsten in den Opferhandlungen Verwirklichung gewinnt, in welchen jene Anforderungen an uns zum Ausdruck kommen. Eine Versündigung gegen diese Institution des Heiligthums ist es beispielsweise schon, wenn der Priester nicht mit seinen ganzen Gedanken beim Opfer ist und z. B. die זריקת הדם und הקטרת החלב ganz vorschriftsmäßig vollzieht, זרק את הדם כראוי הקטיר את החלב כראוי, seinem Bewußtsein aber dabei die specielle Persönlichkeit entgangen ist, deren Sein und Wollen in dieser זריקה und הקטרה den Ausdruck ihrer Gott nahenden Hingebung finden soll, obgleich nicht nur überhaupt כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (Sebachim 2, a. Siehe 3. B. M. S. 33. 34.), sondern durch ein solches „Vergessen“ לשם מי מתכוין עלו נמי לבעלים לשם חובה ורק, nicht einmal das עלה לשם חובה gestört ist, da (eb. b), da ferner selbst eine positive aber irrthümliche Andersbestimmung die Giltigkeit des Opfers in keiner Weise stört, עקירה בטעות לא הוי עקירה (Menachoth 49, a.), da endlich hinsichtlich הקטרה, wovon doch auch hier das Beispiel genommen ist, שינוי בעלים überhaupt ganz folgelos ist (תוספ׳ Sebachim 2, a.), ja nach Auffassung des מל״מ (הל׳ פסולי מוקדשים 15, 1) שינוי בעלים selbst bei זריקה nur z. B. שחט או קבל או הלך קרבן ראובן על מנת לזרוק דמו לשם שמעון die volle Giltigkeit des קרבן stören würde, aber זרק דם קרבן ראובן לשם שמעון wie hier selbst bei positiver und absichtlicher Andersbestimmung das Beispiel des ספרי lauten würde, das שינוי בעלים ganz folgelos wäre. Es hat somit הספרי eine Vergeßlichkeit als Beispiel für עון המקדש gewählt, aus welcher in keiner Weise irgend eine Störung in dem normalen Gang des Heiligthums und seiner Vollziehungen erwächst und die gleichwohl als schwere Versündigung auf die Person des כהן zurückfällt, der jedenfalls gegen den Geist des Kanons gesündigt: לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו׳ (Siehe 3. B. M. das.), und auch eine solche Vergeßlichkeit an jene Gedankenlosigkeit, מתעסק בקדשים, nahe grenzt, die allerdings die ganze Bedeutung und Giltigkeit der Opferhandlung aufhebt. (Sebachin 47, b.)

עון המקדש ist somit eine Versündigung gegen die Institution des Heiligthums, dem gegenüber ist עון הכהונה ein Misbrauch des Priesterthums zu egoistischen Zwecken. Ein solcher Misbrauch ist eine Versündigung gegen das Priesterthum, das eben dadurch entwürdigt wird. Als Beispiel ist wieder ein solches Vergehen gewählt, das sehr leicht zu sein scheinen dürfte und doch eine der schwersten Versündigungen involvirt. Nicht nur wenn der Priester sich Dinge anmaßt, die ihm überall nicht zukommen, auch wenn er das

28 כֹּל הַקָּרֵב ׀ הַקָּרֵב אֶל־
מִשְׁכַּן יְהוָה יָמוּת הַאִם תַּמְנוּ
לִגְוֹעַ׃ ס
יח 1 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן אַתָּה

28. Jeder Nahe, der der Wohnung Gottes zu nahe tritt, stirbt — sind wir denn vollends hingegeben zum Verscheiden?!

Kap. 18, 1. Da sagte Gott zu Aharon, du und deine Söhne und das

---

hinsichtlich der עבודה-Vollziehungen tritt eine Scheidung zwischen Kohen und Nichtkohen ein, deren bewußtvolle Verletzung, זר, und zwar auch nur in beschränktem Gebiete, mit מיתה בידי שמים belegt ist. Siehe K. 18, 3—7.

Kap. 18, 1. ויאמר, es ist dies kein neues Gesetz, es ist lediglich die Erläuterung des bereits bestehenden von Gott geordneten Verhältnisses, über dessen Bedeutung dem Volke beruhigende Aufklärung zu ertheilen war. Nicht das Volk hat eine durch Vergessenheit oder leichtsinnige Verirrung bedrohliche Stellung zum Heiligthum, sondern Aharon und sein Haus und sein Stamm, alle die zum Dienst im Heiligthum und am Heiligthume Berufenen tragen eine nur durch unausgesetzte Achtsamkeit und nimmer schlummernde Pflichtenwacht zu lösende Verantwortlichkeit. So auch ספרי z. St.: ויאמר ד׳ אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש ר׳ ישמעאל אומר למי הדבר מסור לאהרן אותו הזהיר (ג׳ הגר״א) ר׳ יאשי׳ אומר מנין אתה אומר שאם זרק את הדם כראוי ואין יודע לשם מי זרקו הקטיר את החלב כראוי ואינו יודע לשם מי הקטירו שהכהנים נושאים עון על כך ת״ל אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש. ר׳ יונתן אומר שאם זכה בבשר קודם זריקת דמים בזוזה ושיך קודם הקטר חלבים שהכהנים נושאים עון על כך ת״ל ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם. וכן מצינו שלא נחתם גזר דינו של עלי אלא על שנהגו בזיון בקדשים וכה״א גם בטרם יקטירון את החלב ויאמר אליו האיש קטר יקטירון כיום החלב ותהי חטאת הנערים גדולה מאוד (Sam. I. 2.) וכן מצינו שלא נחתם גזר דינם של אנשי ירושלים אלא על שנהגו מנהג בזיון בקדשים שנאמר (Ezech. 22.) קדשי בזית. Offenbar erblickt hier ספרי in dem תשאו את עון המקדש und dem תשאו את עון כהונתכם nicht die Verantwortung Aharon's und seiner Dienstgenossen für die Fernhaltung des Volkes aus der Nähe des Heiligthums — liegt ja, wie wir bereits bemerkt und im Folgenden sich klar ergibt, in dem Betreten der Räume des Heiligthums (mit Ausnahme des Allerheiligsten, das ja auch dem Hohenpriester nur am יוה״כ geöffnet war) durch das Volk gar keine eigentliche Gesetzwidrigkeit, noch viel weniger eine todeswürdige Versündigung — sondern die Verantwortung Aharon's und seiner Dienstgenossen für Versündigungen, deren sie sich selbst in ihrem Dienst und in Bezug auf ihren Dienst im Heiligthum und am Heiligthum zu Schulden kommen lassen könnten, und da zu diesem Dienst das Volk überhaupt nicht berufen, und von den bedeutsamsten Obliegenheiten desselben ausgeschlossen ist, (siehe V. 1.) so liegt nicht auf dem Volke, sondern eben auf den zum Dienst Berufenen eine wesentliche Verantwortlichkeit. Nicht das Volk, sondern למי הדבר מסור dem der Heiligthumsdienst überwiesen ist, אותו הזהיר. der hat sich eine ernste Warnung gegenwärtig zu halten. In der Entfernung des Volkes vom Dienste des Heiligthums, die allerdings durch den Ausgang des korachischen Aufstandes und alle seine Folgen in voller Schärfe für alle Zukunft entschieden war, liegt

תְּלוּנֹּתָם מֵעָלַי וְלֹא יָמֻתוּ׃

gen von mir abgewiesen zu Ende bringe und sie nicht sterben.

26. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ כֵּן עָשָׂה׃ פ

26. Mosche that es; wie Gott ihm geboten hatte, also that er.

27. וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גָּוַעְנוּ אָבַדְנוּ כֻּלָּנוּ אָבָדְנוּ׃

27. Da sagten Jisrael's Söhne zu Mosche: so sind wir denn hingeschieden, verloren, sind alle verloren!

Erzeuger unterschiebend, aufhören Schüler, Jünger und Diener dieses Gesetzes zu sein und sich zu dessen kritischer Meisterung erkühnen. Dem tritt die alle Zeiten durchdauernde הגבלה des Volkes von dem עדות und dessen Heiligthum durch die לוים und כהנים mit ernster Mahnung entgegen und zeigt selbst dem Erkenntniß-Höchsten der jüdischen Geister das Gesetz, das doch den steten Gegenstand seines inneren Lebens und seinen vertrautesten geistigen Umgang bildet, in seiner göttlich gegebenen unnahbaren Objektivität, deren עדות selbst die כהנים nicht in ihrer menschlichen Individualität, sondern nur in der Kleidung seiner Dienstsymbolik und nach קידוש ידים ורגלים zu nahen wagen dürfen, und ruft alle Jahrhunderte hindurch die הגבלה-Warnung vom Sinai her: רד העד בעם פן יהרסו אל ד׳ לראות ונפל ממנו רב וגם הכהנים הנגשים אל ד׳ יתקדשו פן יפרץ בהם ד׳!

V. 27. 28. ויאמרו וגו׳. Durch alle diese Erfahrungen und das schließliche Zeugniß des מטה אהרן war dem Volke endlich das Bewußtsein von dem unabänderlichen Ernst der von Gott gewürdigten, in der göttlichen קדושה des עדות wurzelnden ausschließlichen Nahelassung der Aharoniden und Leviten zum Heiligthum aufgegangen, also daß sie nun selbst aus einer unabsichtlichen, unvermeidlichen Annäherung den Untergang fürchteten. Sie sahen sich schon, wenn auch noch nicht todt, doch dem unvermeidlichen Tode nahe, בגויעה, im Uebergangsstadium zum Sterben, und sie sprachen in ihrer Angst treffend die scharfe, gefahrbringende, schmale Linie aus, auf welche überhaupt jeder Jude dem göttlichen Heiligthum gegenüber gestellt ist. Jeder ist קרב und darf doch nicht zu קרב werden! Das Heiligthum ist nicht da, um nur ein opus operatum der Priester zu sein. Jeder ist in seine Nähe berufen — und darf doch nicht zu nahe kommen. Das göttliche Gesetz, dessen Zeugniß im Heiligthum ruht, ist eben „Feuer", wie das Wort der Weisen im ספרי zu 5. B. M. 33, 2. bemerkt, קרוב לאדם נכוה רחוק ממנה צונן, zu nahe verbrennt man sich, fern davon bleibt man kalt. Man hat sich zu nahen, in der Nähe jedoch sich immer des nöthigen Abstandes bewußt zu bleiben —

Es ist aber in Wahrheit hinsichtlich der קריבה אל משכן ד׳, hinsichtlich des Nahens zum Heiligthum, zwischen Priester und Nichtpriester keine so große Kluft, wie hier dem Volke in seiner Angst vorschwebt. Ein willkührliches, nicht von den Zwecken der עבודה gebotenes Betreten des היכל ist auch für den כהן verboten, und des קדש הקדשים auch für ihn mit מיתה בידי שמים bedroht, (Siehe 3. B. M. zu 16, 2.); zu Zwecken des Heiligthums aber, לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה, ist auch erforderlichen Falles das Betreten des היכל Nichtkohanim gestattet (Eruwin 105 a. Siehe מל״מ Ende הל׳ ביאת מקדש). Nur

24. Mosche brachte alle die Stäbe von ihrer Stelle vor Gott zu allen Jisrael's Söhnen hinaus. Jeder sah und nahm seinen Stab.

25. Da sprach Gott zu Mosche: Lege Aharon's Stab wieder zurück vor das Zeugniß, zur Aufbewahrung als Wahrzeichen für Männer des Ungehorsams, damit dies ihre murrenden Kla-

24. וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת־כָּל־הַמַּטֹּת מִלִּפְנֵי יְהוָה אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ מַטֵּהוּ׃ פ

ששי. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הָשֵׁב אֶת־מַטֵּה אַהֲרֹן לִפְנֵי הָעֵדוּת לְמִשְׁמֶרֶת לְאוֹת לִבְנֵי־מֶרִי וּתְכַל

---

seinen Flur-Genossen nur „vorangeht" in einer Entfaltung, welcher die Andern sodann nachfolgen, also auch die Leviten und Aharoniden nur ewig „vorangehen" werden mit einer Geistes- und Lebensentfaltung, welcher zu folgen und sie sich eigen zu machen, alle anderen Bruderstämme im Volke ihnen gleich berufen sind.

V. 25. ויאמר וגו׳. Wie die לוחת העדות das Faktum des göttlichen Ursprungs des Gesetzes bezeugen, so bezeugt der מטה אהרן das Faktum des göttlichen Ursprungs der Wahl der Aharoniden zu Priestern des Heiligthums dieses Gesetzes. In dieser Beiordnung des מטה אהרן zu den לוחת העדות im Heiligthum dürfte sich die Heraushebung der Aharoniden aus den Leviten und dieser aus dem, damit vom Gesetzesheiligthum fern gehaltenen Volke als eine Fortsetzung der הגבלה (siehe 2. B. M. 19, 10—13.) begreifen lassen, durch welche gleich bei der Ertheilung des Gesetzes, deren Zeugniß die לוחות verewigen, das Gelangen des Gesetzes an das Volk, im Gegensatz zu einem Entstehen aus dem Volke, vergegenwärtigt werden sollte. Wir haben bereits daselbst entwickelt, welche hohe Bedeutsamkeit dieser Thatsache innewohne; die ganze Unverbrüchlichkeit, Unantastbarkeit und Ewigkeit des Gesetzes beruht auf ihr. Ganz dieselbe הגבלה wird aber durch die Gruppirung der Aharoniden und Leviten um das Gesetzesheiligthum und die Fernhaltung des Volkes von diesem für alle Zeiten fortgesetzt, und damit dieselbe Thatsache des außermenschlichen Ursprungs und der örtlichen und zeitlichen Unbedingtheit des Gesetzes für alle Zeiten festgehalten. Je mehr nemlich gerade das jüdische Volk unterschiedlos in allen seinen Schichten und unabhängig von jeglicher Berufsart zur rückhaltlosen Erkenntniß, Anerkenntniß und Verwirklichung dieses Gesetzes berufen ist, je mehr im Laufe der Zeiten dieses Gesetz seine Sendung an diesem Volke vollbringt, und alle Geister, alle Herzen, alle Gedanken, alle Empfindungen, alle Lebensanschauungen und Lebenserfüllungen durchdringt, je mehr somit im Laufe der Zeiten der aus diesem Gesetze sich erzeugende und im Volke sich vererbende Volksgeist dem Geiste dieses Gesetzes nahe und verwandt wird, je mehr endlich die Kluft schwindet zwischen dem Ideale dieses Gesetzes und seiner Verwirklichung im Volke, je mehr im Laufe der Zeiten die korachidische Behauptung: כל העדה כלם קדשים ובתוכם ד׳ an Anmaßung verliert: umsomehr dürfte die Befürchtung Boden gewinnen, es könne sodann der Menschengeist sich gegen die Quelle seiner Erleuchtung wenden und, deren göttlichen Ursprung verleugnend und ihr einen Menschengeist als

22. Da legte Mosche die Stäbe vor Gott nieder im Zelte des Zeugnisses.

23. Da war es am andern Tage, als Mosche zum Zelte des Zeugnisses hin kam, siehe da blühte Aharons Stab vom Hause Levi. Er brachte eine Blüthe hervor, und trieb Sprossen und zeitigte Mandeln.

22. וַיַּנַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֹּת לִפְנֵי
יְהוָה בְּאֹהֶל הָעֵדֻת׃
23. וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹא מֹשֶׁה אֶל־
אֹהֶל הָעֵדוּת וְהִנֵּה פָּרַח מַטֵּה־
אַהֲרֹן לְבֵית לֵוִי וַיֹּצֵא פֶרַח וַיָּצֵץ
צִיץ וַיִּגְמֹל שְׁקֵדִים׃

V. 22. לפני ד': zur Gottesentscheidung.

V. 23. מטה אהרן לבית לוי, es war damit gleichzeitig der Stamm Levi aus den andern Stämmen und Aharon aus den übrigen Leviten erwählt. (Siehe zu V. 18.) — ויצא פרח וגו'. Während פרח, (verw. mit פרה, siehe 1. B. M. S. 17.) mit Entschiedenheit Blume und Blüthe, und daher auch פרח überwiegend: blühen bedeutet, spricht Alles dafür in ציץ nur den Ausdruck für das sich hervordrängende Sprossen zu erblicken, und dürfte man daher schwerlich berechtigt sein, hier in ציץ ein weiteres Stadium der Blüthe zu erkennen. In einem noch weit höheren Grade als der Apfelbaum (Siehe Sabbath 88, a.) und die andern Kernobstpflanzen hat aber der Mandelbaum die Eigenthümlichkeit, im Frühling zuerst Blüthen und dann Blätter zu treiben. Kaum einen Ansatz zur Blattbildung zeigt derselbe, wenn er bereits im Schmucke der Blüthen steht. Wir glauben daher ויצץ ציץ von dem Hervortreiben der Blätter verstehen zu müssen. In hohem Grade dürfte aber eben das Aufblühen des Stabes als Mandelbaumzweig die hier entsprechenden Gedanken zu vergegenwärtigen geeignet sein. Liegen nicht in allen Fruchtbaumzweigen einander ähnlich Blatt- und Blüthe- und Frucht-Triebe, trägt sie nicht alle Ein Boden, tränkt sie nicht alle Ein Naß, haucht nicht Eine Luft sie alle an und wärmt nicht Einer Sonne Strahl sie alle? Und doch steht der Mandelbaum allein unter allen seinen Flur-Genossen in charakteristischer Einzigkeit ausgezeichnet da. Und worin? In שקדה, wovon er seinen Namen hat, in Eifer, in wachster, munterster, rüstigster, voranschreitendster Hingebung und Thatkraft für das, was er zu leisten hat. Während seine Bruderbäume alle sich erst noch besinnen, hat er schon vollbracht und stellt gleich von vornherein das Ziel, die Fruchtblüthe, voran, dem sein ganzes Dasein gilt und für welches er dann seine Blätter-Lungen treibt, um ihm, diesem Ziele zu alle seine Säfte umwandelnd zuzubereiten. Das ist aber in vollendetster Prägnanz der Leviten-Geist, durch den sich der Stamm Levi zum Vertreter des Gottesgesetzes und Seines Heiligthums geadelt, als er allein unter allen seinen Genossen auf den Ausruf מי לד' אלי um Moses sich schaarte, und der in der Elite seiner Familie, in Aharon und seinen Nachkommen, in reinster Vollendung sich vererben sollte. (Vgl. 2. B. M. S. 113. Wir haben dort im ציץ unserer Stelle: Staubfäden verstanden. Wir zweifeln aber an der Richtigkeit dieser Auffassung, da mit dem Aufbrechen der Blüthe auch die Staubfäden vorhanden gegeben sind, und nicht erst einem späteren Stadium angehören.) Gleichzeitig dürfte aber eben darin die tröstende Zuversicht ausgesprochen sein, daß, so wie der Mandelbaum nur früher blüht und Früchte zeitigt, somit

19. Und du legest sie im Zusammenkunftbestimmungszelt vor das Zeugniß nieder, wohin ich mich euch zur Zusammenkunft bestimme.

20. Und es sei: der Mann, den ich erwähle, dessen Stab wird blühen. So werde ich die murrenden Klagen der Söhne Jisrael's, die sie wider euch erregen, von mir abweisend zur Ruhe bringen.

21. Da sprach Moſche zu den Söhnen Jisrael's, und es gaben alle ihre Fürsten, je Einen Stab von je Einem Fürsten des Hauses ihrer Väter, zwölf Stäbe. Und Aharon's Stab mit unter ihren Stäben.

19. וְהִנַּחְתָּם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה׃

20. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר־בּוֹ מַטֵּהוּ יִפְרָח וַהֲשִׁכֹּתִי מֵעָלַי אֶת־תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם מַלִּינִם עֲלֵיכֶם׃

21. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ אֵלָיו ׀ כָּל־נְשִׂיאֵיהֶם מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת וּמַטֵּה אַהֲרֹן בְּתוֹךְ מַטּוֹתָם׃

V. 19. והנחתם וגו'. Indem die „Stäbe", und in ihnen die „Stämme" vor das עדות אשר אועד לכם שמה niedergelegt werden, wird die Frage gleichsam diesem zur Entscheidung vorgelegt und von dessen Standpunkt aus zur Erledigung gebracht. Es ist damit dem Volke gesagt, daß es sich hier nicht, wie sie (V. 6.) irrig vorausgesetzt, um eine Frage „persönlicher" Auszeichnung, sondern um eine solche Institution handle, bei welcher das „die Gegenwart Gottes im Volke bedingende Gotteszeugniß" und dessen Wirksamkeit am Volke in erster Linie in Frage stehe. Es gilt den מטה, den Ast am Baume des jüdischen Nationalganzen als den von Gott erwählten zu bezeichnen, der eben vermöge seiner Eigenthümlichkeit zur Vertretung dieses Zeugnisses und zur Wartung seines Dienstes im Volke sich Gott als für diese Wahl am geeignetsten darstellt.

V. 20. והיה וגו'. Wessen מטה blühen wird, dessen מטה wohnt nach Gottes Urtheil der Keim zur Blüthe und Frucht für die Zukunft Seines Zeugnisses im Volke inne, und der Inhaber dieses „Stabes" ist zugleich als der rechte „Träger" dieses „erwählten Stammes" von Gott gekennzeichnet. — והשכתי וגו'. שכך ist ganz eigentlich das zur Ruhebringen eines Aufwallenden, Brausenden. Vgl. 1. B. M. 8, 1. Esther 2, 1. Bisher hat Aharon's Auszeichnung die Leidenschaften des Volkes gegen euch, eigentlich aber gegen mich aufgeregt, da diese Auszeichnung nicht euer sondern mein Werk ist. Jedes Aufwallen gegen euch fällt daher eigentlich gleichsam auf mich zurück, dies wird fortan aufhören, indem Aharon's Priesterthum als ein Akt reiner Gotteswahl und nach seinen Motiven frei von jeder persönlichen Begünstigung des Erwählten bekundet und für ewige Zeiten bezeugt sein wird.

V. 21. ומטה אהרן וגו', äußerlich unterschied sich Aharon's Stab in Nichts von den Stäben der Anderen, es war ein Stab wie ihre Stäbe.

15. וַיָּשָׁב אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהַמַּגֵּפָה נֶעֱצָרָה׃ פ

חמישי 16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

17. דַּבֵּר ׀ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתָּם מַטֶּה מַטֶּה לְבֵית אָב מֵאֵת כָּל־נְשִׂיאֵהֶם לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת אִישׁ אֶת־שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל־מַטֵּהוּ׃

18. וְאֵת שֵׁם אַהֲרֹן תִּכְתֹּב עַל־מַטֵּה לֵוִי כִּי מַטֶּה אֶחָד לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם׃

15. Aharon kehrte zu Mosche zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zurück, und die Seuche war innegehalten.

16. Da sprach Gott zu Mosche:

17. Sprich zu Jisrael's Söhnen und nimm von ihnen je Einen Stab für Ein Vaterhaus, von allen ihren Fürsten des Hauses ihrer Väter, zwölf Stäbe; eines jeden Namen schreibst du auf seinen Stab.

18. Und den Namen Aharon's schreibst du auf den Stab Levi's, denn Ein Stab sei für das Haupt des Hauses ihrer Väter.

---

steigenden קטרת-Ausdruck der innigsten Hingebung an Gott sühnend und rettend dastehen zwischen den Sterbenden und Lebenden, und sich und seine Sendung dem Volke vielmehr als rettende Ueberwinder des Todes bewähren —

V. 17. דבר וגו׳. Wir haben zu Kap. 1, 2. entwickelt, wie nach ihrer Verzweigung aus dem einen gemeinsamen Urstamme die Stämme des jüdischen Volkes מטות: Aeste heißen und finden sie daher hier in „מטות" den sprechendsten Ausdruck. Insofern jedoch ein jeder Stamm wieder eine besondere Eigenthümlichkeit innerhalb des gemeinsamen Nationalganzen auf seine Angehörigen vererbte, bilden sie ein jeder ein besonders בית אב innerhalb des Einen, gemeinsamen בית ישראל. Als מטות werden sie daher in ihrer Gleichheit, als בתי אבות in ihrer gesonderten Eigenthümlichkeit begriffen. Indem daher hier die zwölf בתי אבות des jüdischen Volkes durch zwölf מטות repräsentirt werden sollen so ist damit dem Gedanken Raum gegeben, daß ungeachtet ihrer eigenthümlichen Sonderheit, sie doch vielleicht wegen des charakteristischen Gemeinsamen einer Gleichheit hinsichtlich der hier zur Entscheidung stehenden Beziehung gewürdigt werden könnten, oder ungeachtet der gemeinsamen Gleichheit die charakteristische Sonderheit einer solchen Gleichwürdigkeit entgegenstehen könnte.

V. 18. ואת שם אהרן וגו׳. Wir haben bereits zu 3. B. M. 22, 9. entwickelt, wie der jüdische Priester nicht aufgehört habe Levite zu sein, wie vielmehr das Priesterthum nur als das potenzirte Levitenthum in reinster Vollendung zu begreifen sei und daher im Priesterstamm der Stamm Levi nichts als die Blüte seiner untheilbaren Gesammtheit zu erblicken, so wie der Priester seine Sendung nur als höchste Lösung der Levitenaufgabe zu begreifen habe. Daher ist Aharon nichts als ראש לבית לוי und sein Stab ist der Stab Levi's, מטה לוי.

10. הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם׃

10. Hebet euch hinaus aus der Mitte dieser Gemeinde, damit ich sie augenblicklich vernichte. Sie aber fielen auf ihr Angesicht.

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־הַמַּחְתָּה וְתֶן־עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטֹרֶת וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל־הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי־יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי יְהוָה הֵחֵל הַנָּגֶף׃

11. Und Mosche sagte zu Aharon: Nimm die Pfanne und gieb auf sie Feuer von dem Altare und thue Räucherwerk hinzu und bringe es eilends zur Gemeinde hin und vollziehe Sühne über sie, denn schon ist das Zürnen von Gott ausgegangen, das Sterben hat begonnen.

12. וַיִּקַּח אַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר ׀ דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיָּרָץ אֶל־תּוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הֵחֵל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת־הַקְּטֹרֶת וַיְכַפֵּר עַל־הָעָם׃

12. Aharon nahm wie Mosche gesprochen und eilte hinein in die Mitte der Gemeinde, und siehe es hatte das Sterben im Volke begonnen. Er gab das Räucherwerk hin und vollzog Sühne über das Volk.

13. וַיַּעֲמֹד בֵּין־הַמֵּתִים וּבֵין־הַחַיִּים וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה׃

13. Da stand er zwischen den Sterbenden und den Lebenden, und der Seuche ward Einhalt gethan.

14. וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת מִלְּבַד הַמֵּתִים עַל־דְּבַר־קֹרַח׃

14. Vierzehntausend siebenhundert waren die in der Seuche Gestorbenen außer den durch Korach's Veranlassung Gestorbenen.

Gott bestrafte persönliche Beleidigung Moses' und Aharon's, die, wie sie meinten, durch Verzeihung der erlittenen Beleidigung dem Untergange einer so bedeutenden Anzahl Familienväter wohl hätten vorbeugen können und — sollen. Sie begriffen das rein Sachliche des Vorgangs nicht, dem in keiner Weise durch eine solche Verzeihung ein Genüge zu leisten war, das vielmehr gebieterisch eine Gottesentscheidung forderte, wenn das Gotteswerk, dem gegenüber Moses und Aharon nur bedeutungslos verschwindende Organe waren, überhaupt für sein ewiges Ziel gerettet und erhalten bleiben sollte.

V. 10. 11. הרמו וגו'. Diese Anklage war allerdings ein rein persönlicher Vorwurf, in dessen Folge Gott zu Moses sprach: wenn ihr wollt, so hebet euch hinweg, und ich vernichte die wider euch aufständische Menge sofort. Sie aber huben sich nicht hinweg warfen sich vielmehr auf ihr Angesicht vor Gott nieder und, statt sich hinweg zu begeben und, wie die aufständische Menge ihnen unterschob, den Tod ihrer Beleidiger zur Sühne zu fordern und Boten des Todes unter dem Gottesvolke zu sein, mußte Aharon mitten hinein in die Mitte der dem Tode geweihten Menge eilen und mit dem zu Gott auf-

לפני יהוה ולא־יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר יהוה ביד־משה לו: פ

6. וילנו כל־עדת בני־ישראל ממחרת על־משה ועל־אהרן לאמר אתם המתם את־עם יהוה:

7. ויהי בהקהל העדה על־משה ועל־אהרן ויפנו אל־אהל מועד והנה כסהו הענן וירא כבוד יהוה:

8. ויבא משה ואהרן אל־פני אהל מועד: ס

רביעי 9. וידבר יהוה אל־משה לאמר:

nahetrete, Rauchgabe vor Gott aufdampfen zu lassen; und er nicht werde wie Korach und sein Verein, wie Gott es ihm durch Mosche hatte ankündigen lassen.

6. Am andern Tage murrte die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's über Mosche und Aharon und sprachen: Ihr habt den Tod des Volkes Gottes veranlaßt!

7. Da war es, indem die Gemeinde sich wider Mosche und Aharon versammelte, wandten sie sich dem Zusammenkunftbestimmungszelte zu, und siehe, es hatte es die Wolke bedeckt, und es erschien die Herrlichkeit Gottes.

8. Mosche und Aharon kamen hin vor das Zusammenkunftbestimmungszelt.

9. Da sprach Gott zu Mosche:

מוקטר לפני ד׳ wird, also für Alles was auf dem Altare dem Feuer übergeben wird. So קטרת אילים (Ps. 66, 15.). Wird doch eigentliches קטרת überhaupt auf dem מזבח הנחשת nicht dargebracht, und kann eine an diesen Altar geknüpfte Warnung am allerwenigsten sich hierauf beziehen. — כאשר דבר וגו׳, die K. 16, 5—7, an Korach gerichteten Worte hatte Moses auf Gottes Geheiß gesprochen. Für einen Mann wie Korach lag darin zugleich die Warnung sich nicht einer für den Nichtberechtigten jedenfalls verhängnißvollen Gottesentscheidung auszusetzen. Wie die dem Korach angekündigte Entscheidung an ihm in Erfüllung gegangen, so wird sie an jedem Unberechtigten sich erfüllen, der es wagen wird, dem Altare als Priester zu nahen, ohne dazu durch Abstammung von Aharon befugt zu sein. Eine Warnung, die sich auch am König Usia erfüllte. (Chron. II 26, 6.)

V. 6. אתם המתם וגו׳. Sie hatten, wie es aus V. 17. f. scheint, aus dem Sterben der Zweihundertundfünfzig noch nicht die Ueberzeugung geschöpft, daß die Erwählung Aharon's zum ausschließlichen Priesterthum rein nur auf einer von Gott ausgehenden, das Wesen seines Heiligthums sichernden, von allem Persönlichem ferne stehenden Anordnung beruhe. Sie begriffen, wie es scheint, die allerdings auf göttlicher Anordnung beruhende Erwählung Aharon's doch nur mehr als eine dem Bruder Moses' gewährte persönliche Auszeichnung, das Verbrechen der Zweihundertundfünfzig daher als eine von

הַכֹּהֵ֔ן וְיָרֵ֤ם אֶת־הַמַּחְתֹּת֙ מִבֵּ֣ין
הַשְּׂרֵפָ֔ה וְאֶת־הָאֵ֖שׁ זְרֵה־הָ֑לְאָה כִּ֖י
קָדֵֽשׁוּ׃
3. אֵ֗ת מַחְתּוֹת֩ הַֽחַטָּאִ֨ים הָאֵ֜לֶּה
בְּנַפְשֹׁתָ֗ם וְעָשׂ֨וּ אֹתָ֜ם רִקֻּעֵ֤י פַחִים֙
צִפּ֣וּי לַמִּזְבֵּ֔חַ כִּֽי־הִקְרִיבֻ֥ם לִפְנֵֽי־
יְהוָ֖ה וַיִּקְדָּ֑שׁוּ וְיִהְי֥וּ לְא֖וֹת לִבְנֵ֥י
יִשְׂרָאֵֽל׃
4. וַיִּקַּ֞ח אֶלְעָזָ֣ר הַכֹּהֵ֗ן אֵ֚ת מַחְתּ֣וֹת
הַנְּחֹ֔שֶׁת אֲשֶׁ֥ר הִקְרִ֖יבוּ הַשְּׂרֻפִ֑ים
וַֽיְרַקְּע֖וּם צִפּ֥וּי לַמִּזְבֵּֽחַ׃
5. זִכָּר֞וֹן לִבְנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֗ל לְמַ֨עַן
אֲשֶׁ֤ר לֹֽא־יִקְרַב֙ אִ֣ישׁ זָ֗ר אֲשֶׁ֨ר לֹ֤א
מִזֶּ֙רַע֙ אַהֲרֹ֣ן ה֔וּא לְהַקְטִ֥יר קְטֹ֖רֶת

des Priesters, daß er die Pfannen aus dem Brande heraushebe, das Feuer aber wirf weg; denn sie sind heilig geworden.

3. Eben die Pfannen dieser an ihren eigenen Personen zu Sündern gewordenen, man mache sie als dünn geschlagene Bleche zu einem Ueberzug für den Altar; denn da sie sie vor Gott hingebracht haben, so sind sie heilig geworden und sollen zum Zeichen für die Söhne Jisrael's bleiben.

4. Der Priester Elasar nahm die kupfernen Pfannen, welche die Verbrannten nahe gebracht hatten, und man schlug sie dünne zum Ueberzug für den Altar.

5. Zur Erinnerung für die Söhne Jisrael's, damit nicht ein Fremder, der nicht von Aharons Nachkommen ist,

---

doppelten Sinne „heilig" geworden! Sie bleiben ihrem ursprünglichen Zwecke, der Documentirung des echten Priesterthums geweiht, und indem sie durch diese bleibende Bestimmung dauernd den heiligsten Zwecken des Heiligthums angehören, sind sie damit selber heilig geworden, wie Alles, was dem Dienste des Heiligthums angehört.

ואת האש זרה הלאה, das auf ihnen dargebrachte Feuer bleibt verworfen, und eben zum ewigen Gedächtniß, daß das auf ihnen dargebrachte Opfer ein verworfenes war, dafür sollen die Pfannen erhalten bleiben.

את מחתות וגו' stellt das Objekt der folgenden Thätigkeit voran, um darauf den besonderen Nachdruck zu legen und den Charakter hervorzuheben, unter welchem sie אות: ein Lehr- und Warnezeichen bleiben sollen. Mit diesen מחתות sind Opferer an ihrer eigenen Person zu Sündern geworden! Haben sich damit an sich selbst versündigt und ihren eigenen Untergang herbeigeführt! In dem Zusammenhang, in welchem diese Versündigung an sich selbst mit der Bestimmung der מחתות zum צפוי des Altars hier ausgesprochen ist, את מחתות החטאים וגו' ועשו אתם וגו', dürfte wohl der Gedanke liegen: ihre Ehrsucht hat eine Erschütterung des von Gott geordneten Altardienstes gesucht, an diesem Versuch sind sie zu Grunde gegangen, und ihr Untergang hat nur noch zur Festigung dieses von Gott geordneten Altares gedient.

V. 5. להקטיר קטרת, קטרת steht hier wohl im uneigentlichen Sinne für Alles, was

33. Sie und alles Ihre sanken lebend in's Grab, und es schloß sich über ihnen die Erde und sie verschwanden aus der Mitte der Gemeinde.

34. Ganz Jisrael, die rings um sie waren, flohen bei ihrem Geschrei, denn sie dachten: es könnte auch uns die Erde verschlingen.

35. Feuer aber war von Gott ausgegangen, und verzehrte die zweihundert und fünfzig Mann, die Darbringer des Räucherwerkes.

Kap. 17. 1. Gott sprach zu Mosche.

2. Sage Elasar dem Sohne Aharons

33. וַיֵּרְדוּ הֵם וְכָל־אֲשֶׁר לָהֶם
חַיִּים שְׁאֹלָה וַתְּכַס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ
וַיֹּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקָּהָל׃
34. וְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם
נָסוּ לְקֹלָם כִּי אָמְרוּ פֶּן־תִּבְלָעֵנוּ
הָאָרֶץ׃
35. וְאֵשׁ יָצְאָה מֵאֵת יְהוָה
וַתֹּאכַל אֵת הַחֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ
מַקְרִיבֵי הַקְּטֹרֶת׃ ס
יז 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. אֱמֹר אֶל־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן

V. 33. ותכם וגו' ויאבדו וגו'. Die Erde schloß sich in einer Weise über ihnen, daß nicht einmal eine Spur von ihrem Untergang hinterblieb und sie so völlig aus der Mitte des Volkes verschwunden waren.

V. 35. ואש יצאה וגו' gleichzeitig, während im Lager sich der Erduntergang vollzog wurden die מקריבי הקטרת durch אש מאת ד' getödtet. Das Feuer, das sonst das Opfer verzehrt, ergriff hier die unberechtigten Opferer.

Kap. 17, 2. 3. כי קדשו. Man könnte annehmen, die מקריבי הקטרת hätten die מחתות zuvor allgemein zu כלי שרת geheiligt und wäre diese קדושה durch den gesetzwidrigen Gebrauch nicht verloren gegangen. Allein das כי הקריבם לפני ד' ויקדשו des folgenden Verses scheint doch deren קדושה erst aus der הקרבה לפני ד' hervorgehen zu lassen, die doch als gesetzwidrige Handlung, wie schon רמב"ן z. St. bemerkt, schwerlich im gewöhnlichem Sinne geeignet sein dürfte, einem Objekt קדושה zu ertheilen. Vielleicht dürfte es also zu fassen sein: קדשו, dem Zwecke, dem sie geweiht worden, bleiben sie geheiligt. הקריבום לפני ד', sie hatten sie vor Gott hingebracht, um damit eine Gottesentscheidung über das wahre und wirkliche, von Gott gewollte Priesterthum zu erzielen. Dieses Ziel haben sie erreicht, wenn gleich auf Kosten des Untergangs derer, die es damit gesucht und daran חטאים בנפשתם geworden. Die Erreichung dieses Zieles ist aber für das Gottesheiligthum und seine Zukunft eine so heilig wichtige Thatsache, deren ewige Vergegenwärtigung bedingt so sehr die ganze sittliche Heiligung, welche von diesem Heiligthum und seinem Altardienste für das ganze Volksleben ausgehen soll, daß diese מחתות, wie sie der Erreichung dieses heiligen Zieles gedient, also auch der Festhaltung des Erreichten im Dienste des Heiligthums geweiht bleiben sollen, ויקדשו und so sind sie im

עֲלֵיהֶם לֹא יְהוָה שְׁלָחָנִי׃

nicht gesandt.

30. וְאִם־בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה וּפָצְתָה הָאֲדָמָה אֶת־פִּיהָ וּבָלְעָה אֹתָם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר לָהֶם וְיָרְדוּ חַיִּים שְׁאֹלָה וִידַעְתֶּם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת־יְהוָה׃

30. Wenn aber eine neue Schöpfung Gott schaffen wird, und es öffnet der Erdboden seinen Mund und verschlingt sie und alles Ihrige und sie so lebend in's Grab sinken: so werdet ihr wissen, daß diese Leute Gott gehöhnt.

31. וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבָּקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם׃

31. Und es war, wie er zu Ende war, alle diese Worte zu reden, da spaltete sich der Erdboden der unter ihnen war,

32. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת־בָּתֵּיהֶם וְאֵת כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח וְאֵת כָּל־הָרְכוּשׁ׃

32. die Erde öffnete ihren Mund und verschlang sie und ihre Häuser und alle die Menschen, welche Korach's waren und alle die Habe.

---

sittlicher Freiheit dem Zwange der natürlichen Weltwirkungen entheben, und Gottes Willen erkennend und Gottes Willen frei vollbringend, den Kreis der Dinge, den er seine Welt nennt, und mit welchem er seinen Gottesdienst auf Erden vollbringt, mit sich in das Bereich der göttlich-sittlichen Freiheit emporheben soll, — und der eben mit der Sendung Mosis die Wiedererhebung und Erziehung der Menschheit zu Sich und zur sittlichen Freiheit beginnen wollte. (Siehe zu 2. B. M. 6, 3.) Ist doch die Sendung Mosis selbst wie jedes Wort Gottes an Menschen ein Akt der freiesten Persönlichkeit, der nur durch ein, von dieser freien Persönlichkeit zeugendes אות ומופת Beglaubigung findet. Daher: אם כמות כל האדם וגו׳ לא ד׳ שלחני. Aber:

V. 30. ואם בריאה וגו׳, wenn aber ihr Untergang durch eine Neuschöpfung herbeigeführt wird, die eben Gott als ה׳ verkündet, in dessen Namen ich aufgetreten und gehandelt, וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה׳, so werdet ihr wissen, daß diese Leute, indem sie die Göttlichkeit meiner Sendung geleugnet, den persönlich frei waltenden Gott und sein Werk überhaupt geleugnet.

V. 32. ואת כל האדם אשר לקרח. Da Korach nach V. 17—19. bei den מקריבי הקטרת war, so scheint er diesem nach nicht mit in diesem Untergang begriffen gewesen zu sein K. 26, 10: heißt es jedoch: ותפתח הארץ וגו׳ ותבלע אתם ואת קרח וגו׳, demgemäß Korach seinen Tod mit in dieser Erdklüftung gefunden hätte. Daher Sanhedrin 110, a. der Zweifel, bei welcher Katastrophe er sein Ende gefunden, ob mit den בלועים oder den שרופים und dort eine Ansicht, daß er, der Urheber des ganzen Unglücks, von Beiden mitbetroffen worden.

28. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי־יְהוָה שְׁלָחַנִי לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי־לֹא מִלִּבִּי׃

29. אִם־כְּמוֹת כָּל־הָאָדָם יְמֻתוּן אֵלֶּה וּפְקֻדַּת כָּל־הָאָדָם יִפָּקֵד

28. Da sagte Mosche: Daran sollt ihr erkennen, daß Gott mich gesandt hat alle diese Thaten zu verüben und nicht aus meinem Sinne!

29. Wenn wie alle Menschen sterben, diese sterben werden, und ein Verhängniß wie aller Menschen über sie wird verhängt werden: so hat Gott mich

---

V. 28. את כל המעשים האלה bezieht sich wohl auf seine ganze bisherige Wirksamkeit, nicht blos speciell auf Aharon's Erhebung zum Priesterthum und das über das ältere Geschlecht verhängte Aussterben in der Wüste.

V. 29. אם כמות וגו׳. מות כל האדם ist das Sterben eines natürlichen Todes in Folge der jedem Menschen innewohnenden Sterblichkeit. פקדת כל האדם ist das Sterben eines „natürlichen" Todes in Folge eines besonderen, einen Menschen ereilenden tödtenden Verhängnisses, wie בחרב, ברעב, באש, במים, u. s. w., Ereignisse, die sich auch nur nach den von Gott geordneten, bestehenden Naturgesetzen vollziehen, indem Gottes Verhängniß einen Menschen den Wirkungen dieser natürlichen Ursachen entgegenführt oder überläßt. Ein solcher Tod ist auch פקדת כל האדם, ein Ereigniß, das sich nicht außerhalb der Kategorie jener Verhängnisse bewegt, denen auch andere Menschen in gewöhnlichem Lauf der Dinge ausgesetzt sind. So gewiß auch alle sogenannten natürlichen Ereignisse, Alles, was nach der bestehenden natürlichen Weltordnung geschieht, nur in Folge göttlichen Willens sich vollzieht, da Gott diese natürliche Weltordnung gesetzt und sie dann und so lange wirkt, als Sein Wille diese Wirkung zuläßt; so gewiß ferner der Mensch mit allen seinen Leben und Tod, Gedeihen und Untergang herbeiführenden Geschicken noch einer besonderen göttlichen Fürsorge untersteht, und Nichts, nichts Kleines und Großes, selbst in dem „gewöhnlichen Lauf der Dinge", ihn trifft, es habe denn Gottes heiliger Wille es also über ihn gefügt; so gewiß daher auch, wenn כמות כל האדם ימותון אלה und פקודת כל האדם יפקד עליהם, jener Tod und dieses Verhängniß nicht minder Gottes unmittelbaren Ausspruch vollführen würden: so würde doch ein solcher Tod und ein solches Verhängniß nicht eine Beglaubigung der Göttlichkeit der Sendung Mosis sein können, einer Sendung, die ja auf ein außerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge sich vollziehendes Eingreifen Gottes sich basirt, womit eben Gott sich als ה׳, als außer und über der Weltordnung in freier Persönlichkeit stehend, sich als Den bezeugen wollte, von dem diese Weltordnung stammt, durch den diese Weltordnung besteht, durch den sie, der aber nicht durch sie bedingt ist, der sie nicht nur als אלקים einmal geschaffen und geordnet, sondern als ה׳ in jedem Augenblicke die Macht hat, eine ganz neue, durch Vergangenes nicht bedingte Zukunft einzuleiten und der diese freiwaltende Macht für den Menschen zu bethätigen bereit ist, dem er von Seiner Persönlichkeit und Seiner Freiheit einen Hauch mitgetheilt und ihn damit Ihm ebenbildlich zum freien persönlichen Wesen geschaffen, das, gottgleich, sich in

אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר הָאִישׁ אֶחָד יֶחֱטָא וְעַל כָּל־הָעֵדָה תִּקְצֹף׃ ס

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

24. דַּבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר הֵעָלוּ מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן־קֹרַח דָּתָן וַאֲבִירָם׃

25. וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיֵּלֶךְ אֶל־דָּתָן וַאֲבִירָם וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

26. וַיְדַבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ נָא מֵעַל אָהֳלֵי הָאֲנָשִׁים הָרְשָׁעִים הָאֵלֶּה וְאַל־תִּגְּעוּ בְּכָל־אֲשֶׁר לָהֶם פֶּן־תִּסָּפוּ בְּכָל־חַטֹּאתָם׃

27. וַיֵּעָלוּ מֵעַל מִשְׁכַּן־קֹרַח דָּתָן וַאֲבִירָם מִסָּבִיב וְדָתָן וַאֲבִירָם יָצְאוּ נִצָּבִים פֶּתַח אָהֳלֵיהֶם וּנְשֵׁיהֶם וּבְנֵיהֶם וְטַפָּם׃

allen Fleisches! Der Eine Mann sündigt, und über die ganze Gemeinde willst du zürnen?

23. Da sprach Gott zu Mosche:

24. Sprich zu der Gemeinde: Hebet euch fort aus dem Umkreis der Wohnung Korach's, Dathan's und Abiram's!

25. Da stand Mosche auf und ging zu Dathan und Abiram, ihm folgten die Aeltesten Jisrael's,

26. und er sprach zur Gemeinde: Weichet doch aus der Nähe der Zelte dieser frevelnden Leute und rühret nicht an das Geringste von dem Ihrigen, sonst könnt ihr mit umkommen in allen ihren Sünden.

27. Da hoben sie sich weg aus der Nähe der Wohnung Korach's, Dathan's und Abiram's von allen Seiten. Dathan aber und Abiram traten hinaus und standen aufrecht im Eingang ihrer Zelte mit ihren Frauen, ihren großen und ihren kleinen Kindern.

---

als אל, als Allmacht kannst du Jeden erreichen, den du als Schuldigen erkennst, und als אלקי הרוחות לכל בשר weißt du genau die wirkliche Schuld eines Jeden zu ermessen. האיש אחד וגו'. Es ist doch nur Korach der Schuldige, und das Volk, als die blos Verführten, dürfte deiner Milde sich erfreuen. Wir haben schon wiederholt bei ähnlichen Ereignissen zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie durch Hervorrufen seiner Fürbitte Gott in Moses die Einsicht in die Motive seiner Waltung weckt und seinen Geist gleichsam zum Mitdenken der göttlichen Waltungsgedanken erhebt.

V. 24. העלו וגו': durch dieses Entfernen sollten sie sich von der Gemeinschaft mit den Empörern lossagen und ihr הקהל על משה ואהרן sühnen.

V. 25. ויקם וגו'. Dathan und Abiram hatten sich am direktesten gegen Moses vergangen, und gerade um deren mögliche Rettung durch Besinnung eines Besseren sehen wir Moses sich noch im letzten Augenblick der Entscheidung bemühen.

V. 27. נצבים, in kecker aufgerichteter Stellung.

18. וַיִּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וַיַּעַמְדוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃
19. וַיַּקְהֵל עֲלֵיהֶם קֹרַח אֶת־כָּל־הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעֵדָה׃ ס
שלישי. 20. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃
21. הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע׃
22. וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֵל

18. Sie nahmen auch jeder seine Pfanne, gaben Feuer auf sie, legten auf sie Räucherwerk und stellten sich am Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes auf, und auch Mosche und Aharon.

19. Korach aber versammelte wider sie die ganze Gemeinde hin zum Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes — da erschien die Herrlichkeit Gottes der ganzen Gemeinde.

20. Da sprach Gott zu Mosche und Aharon: Sondert euch aus der Mitte dieser Gemeinde, daß ich sie augenblicklich vernichte.

22. Da fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Gott! Gott der Geister

---

hälter, sondern als die Basis bezeichnend, auf Grund deren die Darbringung gewagt werden solle. Daher auch statt der Menschen die Zahl der מחתות wiederholt: חמשים ומאתים מחתות. Darin liegt: soviel Menschen, soviel כהנים, der schärfste Ausdruck der behaupteten Gleichberechtigung.

V. 19. ויקהל וגו׳. So sicher fühlte sich Korach, so völlig untergangen muß bei ihm der Gedanke an die Wahrhaftigkeit der hier in Frage stehenden Gottesbeziehungen gewesen sein, daß er selbst im Momente der so verhängnißvollen Entscheidung das ganze Volk zu Theilnehmern seines Streites und zu Zeugen seines Triumphes herbeirief. Es müßte denn sein, daß er durch Massengewalt, ohne die göttliche Intervention abzuwarten, seinen Willen durchzusetzen die Absicht hatte. Jedenfalls war dieser Volkszusammenlauf gegen Moses und Aharon gerichtet, und trat, wer kam, damit auf Korach's Seite.

V. 21. הבדלו וגו׳. Wie zu V. 19. bemerkt, waren sie durch ihr Erscheinen auf Korach's Seite getreten und hatten sich daher von einer Mitbetheiligung an seiner Schuld nicht freigehalten. Wird doch ihr Zusammenlauf ויקהל עליהם, d. i. ja על משה ואהרן, bezeichnet.

V. 22. ויפלו וגו׳. אל אלקי הרוחות וגו׳. Du weißt, wie leicht die Geister einer Volksmenge durch blendende Behauptungen und Vorspiegelungen Eines geistig überlegenen und bis dahin unangetastetes Vertrauen genießenden Mannes, wie Korach, zu einer Verirrung hingerissen werden können. Wenn Massen zu Verbrechen aufstehen, liegt in der Regel die wahre Schuld auf einigen wenigen höherstehenden Agitatoren. Bei menschlichem Einschreiten blutet gar oft dann die weniger schuldige, nur irregeführte Menge, und die Verführer, die eigentlichen Schuldigen bleiben frei. Du aber, אל אלקי הרוחות לכל בשר,

17. und nehmet jeder seine Pfanne und gebet Räucherwerk auf sie und bringet jeder seine Pfanne vor Gott nahe, zweihundert und fünfzig Pfannen, und auch du und Aharon jeder seine Pfanne.

17. וּקְחוּ ׀ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אִישׁ מַחְתָּתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם מַחְתֹּת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מַחְתָּתוֹ׃

---

stellungen nicht zugänglich seid, היו לפני ד׳, so seid vor Gott, d. h. so stellt euch mit euern Ansprüchen vor Gott hin, wagt es eure Ansprüche vor Gott geltend zu machen, daß Er zwischen dir, deinem Anhange und Aharon entscheide.

V. 17. וקחו וגו׳ durch Darbringung von קטרת möchten sie ihre Ansprüche auf's Priesterthum vor Gott geltend machen. Hier wird auch Aharon genannt, und zwar werden die Zweihundertundfünfzig besonders gruppirt, Korach aber zu Aharon gestellt. Es galt ja nemlich der Entscheidung einer zwiefachen Behauptung: der Gleichberechtigung und Gleichwürdigkeit Aller zum Priesterthum, einer Behauptung die durch das Auftreten der Zweihundertundfünfzig מקריבי קטרת erhärtet werden sollte; ferner aber auch: daß wenn die Gesammtheit durch einen Einzelnen priesterlich vor Gott vertreten werden sollte, dies nicht gerade Aharon sein müsse, vielmehr eventuell auch Korach es sein könne, eine Behauptung, die sich an Aharon's und an Korach's Auftreten zur Seite Aharon's zu erproben haben sollte. Siehe zu V. 3.

ונתתם עליהם קטרת וגו׳: in auffallender Weise wird hier sowohl als auch V. 18. und so auch oben V. 7., somit bei diesem ganzen Vorgange das Geben des Räucherwerks nicht auf das Feuer sondern auf die Pfannen bezogen, während bei Nadab und Abihu 3. B. M. 10, 1. und so auch bei dem normalen Darbringen am י״כ (das. 16, 12.) das קטרת auf das Feuer gegeben wird. Dort heißt es: ויקחו וגו׳ איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה, ebenso: ולקח מלא המחתה גחלי אש וגו׳ ונתן את הקטרת על האש, hier aber: קחו קטרת איש מחתתו ונתתם עליהם קטרת, קחו לכם מחתות וכו׳ ותנו בהן אש ושימו עליהן קטרת מחתות ויקחו איש מחתתו ויתנו עליהם אש וישימו עליהם קטרת. Offenbar treten hier die in den Vordergrund und repräsentiren die darbringende Persönlichkeit. Bei Nadab und Abihu waren die Personen berechtigt, und daher auch ihr כלי, die מחתה. Allein das Opfer war ein unberechtigtes, es war איש זרה, weil אשר לא צוה אותם, weil es ein subjektiv ersonnenes war. Hier aber lag das Rechtswidrige nicht im Opfer. Aharon brachte ja dasselbe. Es war auch vielleicht das gewöhnliche Pflicht-קטרת eines jeden Morgens, das freilich normal auf dem מזבח הזהב darzubringen gewesen wäre. Die Rechtswidrigkeit lag jedenfalls in den Personen, die, indem sie mit ihren מחתות auftraten, sich als zu priesterlicher Funktion berechtigt darstellten. Daher der Nachdruck auf die מחתות: wagt es, auf den von euch gehandhabten Räucherpfannen das קטרת vor Gott darzubringen, das sei eure Probe. Daher denn auch im Momente der wirklichen Ausführung dreimal die anomale Maskulinbeziehung der מחתות: ונתתם עליהם, ויתנו עליהם, וישימו עליהם, den Trotz und die Anmaßung hervorkehrend, die darin liegt. Und daher auch selbst vom Feuer nicht, wie oben ויתנו בהם sondern ויתנו עליהם אש, immer die Pfannen, nicht als die Be-

הֲרֵעֹתִי אֶת־אַחַד מֵהֶם׃

16. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־קֹרַח אַתָּה
וְכָל־עֲדָתְךָ הֱיוּ לִפְנֵי יְהוָה אַתָּה
וָהֵם וְאַהֲרֹן מָחָר׃

genommen, und habe nicht Einem von ihnen wehe gethan.

16. Da sagte Mosche zu Korach: du und dein ganzer Verein, so seid denn vor Gott, du und sie und auch Aharon morgen,

---

offenbartes Gottes-Gesetz und ein diesem Gesetze errichtetes Gottes-Heiligthum und ein diesem Gottesgesetzesheiligthum geweihter Opferdienst für sie noch irgend welche Bedeutung haben könnte. Dathan und Abiram traten nicht darum nicht mit ihren מחתות unter die Zweihundert und fünfzig, weil sie damit dem legalen Heiligthum und seinem Opferdienst die Anerkennung belassen wollten, sondern weil sie zu allen diesen Beziehungen überhaupt sich negirend verhielten. Darum אל תפן אל מנחתם! Vielleicht liegt diese Auffassung auch der in במדבר רבה z. St. gegebenen Erläuterung zu Grunde: כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם יודע אני שיש מאלו חלק באותה מנחה שהקריבו, מלבד עולת התמיד ומנחתה, והיתה של כל ישראל קריבה, הואיל ופירשו אלו מבניך אל תשתכל בחלקם תניחנו האש ואל תאכלנה.

לא חמור אחד נשאתי וגו': hätte ich auch nur durch die geringste eigennützige oder gewaltthätige Handlung meinen Charakter befleckt, sie hätten ein Recht, an der Göttlichkeit meiner Sendung nicht nur zu zweifeln, sondern sie geradezu zu leugnen. Deine Boten müssen menschlich rein sein. Du sendest Keinen, dessen Charakter auch nur einen Anflug jener Richtung hat, in welcher die Bahn liegt für Schurken und Tyrannen. Charakter-Reinheit ist das erste Creditiv deiner Sendung. Den Vorwurf, durch herrschsüchtige Willkühr den Glauben an meine Botschaft erschüttert zu haben, verdiene ich nicht. Nicht nur keinem Einzigen aus dem Volke, nicht einem Lastthier eines Einzigen aus dem Volke habe ich meine Lasten zu tragen gegeben und habe nicht Einem von ihnen mit Bewußtsein und aus Willkühr wehe gethan —

Es ist zweifelhaft in welchem Sinne das נשאתי hier zu verstehen sei. נשא kommt allerdings einige mal auch einfach als fortnehmen vor: ונשא שה מהעדר (Sam. I. 17, 34.) נושא את פת בגם (Daniel 1, 16.) Nachdem jedoch מַשְׂאת ein Geschenk und zwar meistens ein Ehrengeschenk bedeutet (1. B. M. 43, 34. Jirmij. 40, 5. Esther 2, 18.) und auch die einem Höheren zu leistende Abgabe, im Sinne wie תרומה, so die Schekelspende zum Heiligthum: משאת משה עבד ד' (Chron. II, 24, 69.), so kann auch hier נשא: als Gebühr erheben heißen. Ich habe nicht einmal die Leistung eines Esels für mich als Frohn beansprucht. So auch לא חמרא דחד מנהון שחרית .ת"א.

ולא הרעתי את אַחַד מהם: לא חמור אחד מהם: nicht den Esel von irgend Einem von ihnen. אַחַד מהם: auch keinen Besondern unter ihnen, der es durch sein Benehmen verdient hätte. (Siehe zu 1. B. M. 3, 22.)

V. 16. ויאמר וגו'. V. 6 u. 7 war nur hypothetisch ausgesprochen, was sie zu thun hätten, wenn sie die Entscheidung Gottes über ihre anklagenden Behauptungen hervorrufen wollten, hier wird dies nun anordnend wiederholt. Nachdem Moses' Versuche nach keiner Seite hin Erfolg gehabt, sagte er zu Korach: wohlan, da ihr menschlichen Vor-

הָהֵם תְּנַקֵּר לֹא נַעֲלֶה׃
15. וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר
אֶל־יְהוָה אַל־תֵּפֶן אֶל־מִנְחָתָם לֹא
חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי וְלֹא

Leute ausstechen? Wir kommen nicht hinauf.

15. Dies that Mosche sehr wehe, und er sprach zu Gott: Wende dich nicht zu ihrer Huldigungsgabe! nicht den Esel eines Einzigen von ihnen habe ich

---

Worten „giebst“ — (Vgl. 1. B. M. 1, 15. 18. 4. B. M. 20, 12. u. sonst) — so hast du damit uns doch noch keineswegs wirklich in's Land gebracht. Dein Versprechen in Bezug auf die Kinder wird ebenso mit Täuschung enden, wie dein Versprechen an die Väter — העיני וגו׳: meinst du uns blind machen zu können, daß wir die Dinge nicht sehen sollten, wie sie sind?! — Das: ותתן לנו וגו׳ wird in ähnlicher Weise von Siporno in seinem Commentar erklärt.

V. 15. ויחר וגו׳ eigentlich: dies brannte Moses sehr, daß man es wagte ihm den Vorwurf eines Mißbrauchs seiner Stellung zu rechtloser Willkühr zu machen, das schmerzte ihn tief. — אל תפן אל מנחתם, das Verständniß dieses Satzes hat erhebliche Schwierigkeiten. Es kann dies nicht auf das קטרת hinblicken, das morgen von den mit Korach verbundenen Empörern dargebracht werden sollte. Denn eben daran nahmen ja, wie wir bereits bemerkt, Dathan und Abiram keinen Theil. Vielmehr glauben wir ebendeßhalb, es vielleicht also verstehen zu dürfen: Korach's und der Zweihundertfünfzig Aufstand war eine direkte Auflehnung gegen Gott und den von ihm angeordneten, durch Aharon zu vollziehenden Opferdienst in seinem Heiligthum. Von diesem in Wahrheit Gott huldigenden Opferdienst sagte sich der Selbstdünkel los, mit welchem sie bereit waren in eigener Ueberhebung Gott den Weihrauch ihres Beliebens darzubringen. An dieser priesterthümlichen Seite des Aufstandes hatten Dathan und Abiram keinen Theil. Mit ihrem „Mincha“ frevelten sie nicht. Mit ihrem Mincha blieben sie auf dem normalen Boden der Gesammtnation, mit dem symbolischen Mincha-Ausdruck ihrer Gotteshuldigung verharrten sie im legalen Anschluß an das Gesammtopfer der Nation im Heiligthum und suchten kein individuelles priesterliches Vorangehen für sich, — und gleichwohl אל תפן אל מנחתם: denn wenn sie auch im symbolischen Ausdruck der Gotteshuldigung nicht gefrevelt, so war dafür ihr conkretes Vorgehen ein um so tieferer Frevel gegen die Huldigung Gottes. Indem sie wegen des ihnen versagten Eintritts in das verheißene Land Moses anklagten, diesen Eintritt auch für die Zukunft spöttisch in Zweifel zogen, in Allem nur die Ohnmacht Moses' erblickten, der seine Verlegenheit hinter die angebliche Versündigung des Volkes maskirte, indem sie so Moses als den gewissenlosen Betrüger seiner Nation darstellten und ihn zugleich der gemeinsten Herrschsucht und Gewaltthätigkeit beschuldigten, hatten sie überhaupt die ganze Sendung Moses' als gemeinen Betrug erklärt und damit das ganze Göttliche seiner Sendung sowie die ganze besondere Beziehung Gottes zu Israel, die ja eben nur durch diese Sendung und in ihr Thatsache geworden, geleugnet. Damit hatten sie aber, so weit es sie betraf, den ganzen Boden für nichtig erklärt, auf welchem ein durch Moses überbrachtes Zeugniß für ein an Moses und durch Moses

13. Ist's noch zu wenig, daß du uns aus einem von Milch und Honig fließenden Lande herausgeführt hast, uns in der Wüste umkommen zu lassen, daß du noch durch Willführlichkeiten dich als Herrscher über uns benehmen willst?!

14. Auch hast du uns noch keineswegs zu einem von Milch und Honig fließenden Lande gebracht, wann du uns Erbtheil an Feld und Weinberg ertheilt. Willst du die Augen dieser

13. הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי־תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם־הִשְׂתָּרֵר׃

שני 14. אַף לֹא אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וַתִּתֶּן־לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וָכָרֶם הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים

השערה (5. B. M. 25, 7.) ובועז עלה השער (Ruth 4, 1.). Moses hatte sie in freundlichster Weise zu sich bitten lassen. Sie aber gaben der Einladung die Auffassung einer Vorladung und antworteten: wir kommen nicht hinauf zum „Herrn"! d. h. wir folgen seinem Befehle nicht, es ist eine Anmaßung von ihm, uns so von oben herab zu befehlen zu ihm zu kommen, er hat nichts zu befehlen.

V. 13. המעט וגו', hast du uns nicht schon genug unglücklich gemacht, indem du uns aus einem so herrlichen Lande wie Egypten hinauf (d. h. unter dem Versprechen, uns in ein noch besseres zu bringen, oder der höheren Lage von Palästina wegen) geführt hast, um uns nach deinem jüngsten Verhängniß nun hier, in der Wüste, unsern Tod finden zu lassen, daß השתרר וגו'. Wir haben drei, dem Laute nach ähnliche, begrifflich jedoch verschiedene Ausdrücke für herrschen: שרה, שור und שרר. שרה bezeichnet das Herrschen nach der überragenden, größeren Macht, שור nach dem maßgebenden sittlichen Einfluß (siehe 1. B. M. 17, 15.), שרר aber ist verwandt mit סרר, dem Ausdrucke des ungefügigsten Ungehorsams, bezeichnet die Willführherrschaft, die an kein Gesetz sich bindet, und die werfen sie Moses vor und finden schon einen Beweis darin, daß er sich erlaubt, sie zu sich rufen zu lassen, wozu er ganz und gar kein Recht habe!!

V. 14. אף לא וגו' kann sich nicht wie das להמיתנו במדבר des vorigen Verses darauf beziehen, daß nun das ganze aus Egypten gezogene Geschlecht nach der jünsten Bestimmung in der Wüste ihr Leben beschließen solle, ohne das verheißene Land zu betreten; denn das ist ja schon gesagt, und kann am allerwenigsten mit dem steigenden אף eingeleitet werden, da es ja nur dasselbe sagen würde. Wir glauben dies vielmehr also verstehen zu dürfen: uns, die Aelteren, die wir aus Egypten gezogen, uns hast du schon wortbrüchig in's Unglück gebracht. Wir haben das schöne Land verlassen und sollen nun in der Wüste sterben. Aber auch an dein weiteres Versprechen, daß, wenn wir auch nicht selbst, wir doch in unseren Kindern zum Besitz des verheißenen Landes kommen sollen, glauben wir noch gar nicht, dessen Erfüllung steht noch gar nicht so fest, wenn du auch so positiv mit uns von dem Besitz an Feld und Weinberg sprichst, und uns in Bezug darauf (z. B. gleich nach dem ausgesprochenen Verhängniß des Aussterbens in der Wüste: K. 15, 2. 18.) Gesetze ertheilst. Wie positiv du uns auch נחלת שדה וכרם zusagst, mit

עָלָיו׃
12. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לִקְרֹא לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה׃

sammelten! Aharon aber, was ist der, daß ihr wider ihn Aufruhr erregt?!

12. Darauf schickte Mosche, Dathan und Abiram, Söhne Eliab's, rufen zu lassen. Sie aber sagten: Wir kommen nicht hinauf.

---

und seiner Autorität zu ehrgeizigen, selbstsüchtigen Zwecken unterschoben, also, daß unsere ganze Stellung mindestens eine über Gottes Willen hinausgreifende Auflehnung gegen Gott wäre. Diese Anklage fällt mit doppelter Wucht auf dich und deine Mitverschworenen zurück. Es genügt ihnen nicht das Volk des Gottesheiligthums zu sein, dir nicht, in seinem Namen Diener am Gottesheiligthum zu sein, ihr wollt auch Priester im Heiligthum sein und lehnt euch darum gegen Anordnungen auf, die nicht wir, die Gott getroffen. Ihr seid die נועדים על ד׳, die ihr euch „in der Absicht zusammen gefunden", Empörung gegen Gott zu üben. Das ist ja immer הִוָּעֵד. Es bezeichnet ja immer die zu einem gemeinsamen Zwecke geschehene oder geschehen sollende Vereinigung. Daher ja auch מועד (Siehe 2. B. M. S. 109, 387.). Davon ja auch עדה: die durch eine gemeinsame Aufgabe und in ihr vereinigte Gemeinde. Daher auch hier: der durch Gesinnung und Zweck verbundene Anhang Korach's: עדה. Das Verbrecherische liegt nicht in הִוָּעֵד und עדה, sondern in על ד׳. — ואהרן וגו׳, daß ihr aber Aharon mit als Objekt euerer Empörung hineinzieht, ist ja völlig grundlos. Er verdient auf keinen Fall eure Feindschaft. Die Stellung, die er inne hat, hat er auf meine, im Namen Gottes überbrachte Anordnung angetreten. Ist dabei ein Schuldiger, so bin ich es allein. תלינו, siehe 2. B. M. zu K. 16, 7. Das כתיב: תלונו und קרי: תלינו sagt, daß sie im Grunde nur ihr eigenes Interesse im Auge hatten, sie waren נלונים, allein das ließen sie nicht hervortreten, und erregten allgemeine Unzufriedenheit, waren מלינים, um damit ihre egoistische תלונה zu decken.

V. 12. וישלח וגו׳. Wir haben schon bemerkt, daß Dathan und Abiram eine eigene Fraktion in dieser Verschwörung Korach's gebildet zu haben scheinen. Korach's Empörung galt zunächst Aharon's Priesterstellung und nur indirekt, als deren Urquell und Stütze, der Autorität Moses'. Dathan und Abiram waren aber direkt gegen Moses aufgestanden, und ihr Ziel war die Beseitigung der politischen Führerschaft Moses'. Die Feindschaft gegen Moses — direkt oder indirekt — bildete den Kitt der beiden Fraktionen. Darum wollte Moses Dathan und Abiram besonders sprechen, sie aber erwiderten: לא נעלה. In diesem Ausdruck faßten sie mit beißender Ironie die ganze Gehässigkeit ihrer Gesinnung zusammen. שלח לקרא ל־ involvirt keineswegs, ein von einem Höheren ausgehendes, diktatorisches „Vorladen". Es wird vielmehr zur Bezeichnung freundlichster „Einladungen" gebraucht. Vgl. K. 22, 5. 20. 37. — 2. B. M. 2, 20. 34, 15. — Sam. I. 16, 3. Kön. I. 1, 19. und sonst. עלה ist aber nicht blos das Hinaufgehen zu einem räumlich höher gelegenen Orte, sondern auch das Hingehen zu einer, der Bedeutung nach höheren Stelle, das Hingehen zu einem Höheren, insbesondere das Hingehen zum Gerichte, ועלתה יבמתו

העדה לשרתם:

10. ויקרב אתך ואת־כל־אחיך
בני־לוי אתך ובקשתם גם־כהנה:

11. לכן אתה וכל־עדתך הנעדים
על־יהוה ואהרן מה־הוא כי תלונו תלינו

zu stehen, sie zu bedienen?

10. Und da Er so dich und deine Brüder alle, die Söhne Lewi's mit dir, nähertreten ließ, wollt ihr nun selbst Priesterthum!?

11. Darum, du und dein ganzer Verein, ihr seid die wider Gott Ver=

---

wenn sie bei ihren Behauptungen verharren und sich damit der Entscheidung Gottes unterstellen wollten, läßt Moses es nicht an zuredenden Vorstellungen fehlen, und benutzt dazu die noch übrige Zeit des Tages. — ויאמר אל zuredend, nicht וידבר wie V. 8. Indem Moses Korach und Dathan und Abiram (V. 12 f.) getrennt mit Vorstellungen anging, scheint wohl der Aufstand aus zwei, Verschiedenes erstrebenden Gruppen sich gebildet zu haben. Obgleich im Aufstand gegen Moses und Aharon vereinigt, hatte doch Korach Eines, Dathan und Abiram ein Anderes im Auge. Korach, der Levite, gerirte sich eigentlich als Vindikator der vermeintlich durch Aharon's Auszeichnung verletzten Rechte seines Stammes. Er, der vorgebliche Vertreter der Gleichberechtigung Aller, ließ sich gleichwohl die ihm und seinem Stamme dem übrigen Volke gegenüber eingeräumten Vorzüge wohl gefallen. Statt sich ihrer konsequenter Weise zu entkleiden, genügten sie ihm nur nicht, und suchte er unter dem Scheine der Gleichberechtigung Aller nun auch die Priester=Würde für seinen Ehrgeiz. Dathan und Abiram scheinen sich hingegen aus Priesteramt und Priesterwürde nicht eben viel gemacht zu haben. Sie fehlen auch V. 17 unter den קטרת=Darbringenden. Ausdrücklich werden nur Zweihundertundfünfzig, Korach und Aharon genannt. Dagegen scheint ihnen die politische Stellung Moses' im Wege gewesen zu sein, und haben sie sich wohl Korach nur in der Voraussetzung angeschlossen, daß durch Erschütterung des Vertrauens in die Göttlichkeit der Sendung Moses' seiner Stellung im Volke überhaupt der Boden entzogen sein würde.

המעט מכם: ist es weniger als ihr, d. h. ist es weniger, als das euch gebührend Dünkende. — לעבד עבדת ד׳ ולעמד לפני העדה לשרתם Vgl. K. 2, 6—8. עבדת משכן ד׳ ist der für Aufstellung, Bestand, Schutz und Transport des Heiligthums=Zeltes und seiner Geräthe zu leistende Dienst. Dieser Dienst ist zugleich eine im Dienste der Nation vollzogene Leistung, sie stehen damit dienend לפני העדה (siehe zu 2, 6). לשרתם: das zu leisten, was eigentlich der Nation im Ganzen obliegt, (siehe das.). Dieser „Dienst der Gesammtheit" macht nach jüdischem Begriff die Würde eines jeden öffentlichen Amtes. Es ist keine Ueberordnung, sondern Unterordnung, nicht שררות sondern עבדות (Horioth 10, a.) Die Idee der Würde eines solchen öffentlichen „Dienstes" liegt in dem Gedanken, daß ein Einzelner sich mit der Idee der Gesammtheit und ihrer Zwecke zu erfüllen, und in ihrem Geiste und von ihrem Standpunkte aus Gesammtzwecke zu versorgen habe.

לכן וגו׳. Durch dein ומדוע תתנשאו על קהל ד׳ hast du mir und Aharon die größte Versündigung gegen Gott, die Usurpation und mißbräuchliche Benutzung seines Namens

לו ואת־הקדוש והקריב אליו ואת
אשר יבחר־בו יקריב אליו:
6. זאת עשו קחו־לכם מחתות
קרח וכל־עדתו:
7. ותנו בהן ׀ אש ושימו עליהן ׀
קטרת לפני יהוה מחר והיה האיש
אשר־יבחר יהוה הוא הקדוש רב־
לכם בני לוי:
8. ויאמר משה אל־קרח שמעו־
נא בני לוי:
9. המעט מכם כי־הבדיל אלהי
ישראל אתכם מעדת ישראל
להקריב אתכם אליו לעבד את־
עבדת משכן יהוה ולעמד לפני

daß Er ihn zu Sich nahen lasse. Wen Er erwählen wird, den wird Er zu Sich nahen lassen!

6. Dieses thuet: Nehmet euch Kohlenpfannen, Korach und sein ganzer Verein,

7. gebet in sie Feuer und leget auf sie Räucherwerk morgen vor Gott, und dann wird es sein: der Mann, den Gott erwählen wird, der ist der Heilige — ihr wollt zu viel ihr Söhne Levi's.

8. Mosche redete dann zu Korach: Höret doch, Söhne Levi's!

9. Ist es euch zu wenig, daß Jisrael's Gott euch von der Gemeinde Jisrael's ausgeschieden, euch sich näher treten zu lassen, den Dienst an der Gotteswohnung zu verrichten und vor der Gemeinde

---

wählte wird derjenige sein, den Gott zu sich hinantreten läßt, dessen Hinantreten Er duldet. Darin liegt unausgesprochen von selbst die Warnung, daß das Hinantreten der Nichterwählten von Gott nicht werde geduldet werden, und die Bezeugung ihrer Verwerfung leicht verhängnißvoll für sie werden könne.

V. 6. 7. Moses hatte Korach durchschaut. Nichts als Neid auf die dem Aharon'sstamme mit Zurücksetzung der übrigen levitischen Familien übertragene Priesterwürde hatte ihn zur Empörung gebracht. Um diese Auszeichnung aufzuheben — um vielleicht eventuell sie durch Volkswahl auf sich und seine Descendenz zu leiten — hatte er die Gleichberechtigung Aller zu dieser Würde als Motiv seines Aufstandes geltend gemacht und die Erhebung Aharon's zu dieser Würde als nicht von Gott ausgehend verdächtigt. Wohlan denn, waren sie von der Wahrheit ihrer Behauptung durchdrungen, so sollten sie die Probe wagen, und ihrer Behauptung gemäß mit einer hohenpriesterlichen Handlung zu Gott hintreten. Das hohepriesterliche Amt gipfelt im קטרת, im Ausdruck des vollendeten höchsten Aufgehens in das göttliche Wohlgefallen. Mit ihm sollten sie, der Behauptung ihrer priesterlichen Würdigkeit gemäß, zu Gott hintreten, und sich der göttlichen Entscheidung unterstellen. Allein er warnte sie, nicht nur für alle übrigen Stämme, die in den Zweihundertundfünfzig vertreten waren, selbst für die, doch bereits dem Heiligthum nahestehenden Leviten, als deren Repräsentant Korach angesehen sein wollte, sei es eine verhängnißvolle Anmaßung, daher: רב לכם בני לוי! —

V. 8—11. Nach dem Ernst des Ausspruchs Dessen, was morgen zu geschehen habe,

5. Und er sprach zu Korach und seinem Vereine: Lasset es Morgen werden, dann wird Gott kund thun, wer der Seine ist, und wer der Heilige,

5. וַיְדַבֵּר אֶל־קֹרַח וְאֶל־כָּל־עֲדָתוֹ לֵאמֹר בֹּקֶר וְיֹדַע יְהוָה אֶת־אֲשֶׁר־

durch Gott selber erwiesen werden. Darum hatte der Leugnung Korach's gegenüber Moses aus sich kein Wort der Entgegnung. Wenn Gott es nicht für recht erkennen würde, dieser Leugnung gegenüber die Wahrhaftigkeit seiner Sendung auf's Neue zu beglauben, so war seine Sendung überhaupt zu Ende — ויפל על פניו.

Aharon aber, obgleich, wie aus dem Verfolg erhellt, seine priesterliche Stellung es eigentlich war, die Korach's Eifersucht erregt hatte, und dieser nur Moses Autorität zu vernichten suchte um damit die von ihr getragene eximirte Stellung der Aharoniden aufzuheben — Aharon blieb bei diesem ganzen Vorgang passiv. Amt und Würde trug er nur im Auftrage Moses'. Amt und Würde war auch ihm keine persönliche Frage. Er bricht für sie keine Lanze, hat für sie kein Wort. Des Bruders Wahrhaftigkeit galt allein die Entscheidung. Und die dem Volke auf's Neue darzuthun, stand allein bei Gott.

V. 5. וידבר וגו׳ בקר וגו׳. בקר, nicht מחר: morgen, sondern Morgen, d. h. es soll erst der heutige Tag und die Nacht vorübergehen. Da die Entscheidung sich nur an den Empörern und durch deren Untergang bezeugen sollte, so sollte ihnen Zeit zu Besinnung gegeben sein, insbesondere in der Ruhe und Zurückgezogenheit der Nacht, wo Jeder mehr auf den Umgang mit den Seinen und dem eigenen Innern gewiesen und dem Einflusse verführender Genossen entzogen ist. Zugleich wollte Moses die Zeit zu ermahnenden Vorstellungen an die Verirrten benutzen, wie der Verfolg zeigt. In der That fehlt auch im Momente der Entscheidung On, den nach der Ueberlieferung seine Frau von weiterer Theilnahme an der Empörung zurückhielt, und ebenso ermannten sich noch im Momente der Katastrophe die Söhne Korach's zum Besseren und blieben von dem den Vater ereilenden Untergange gerettet. וידע ד׳ את אשר לו, Gott wird kund thun, wer der Seine, d. h. wer sein Werkzeug, sein Bote und Diener ist; es ist dies die Beglaubigung Moses', ואת הקדוש והקריב אליו und wer, wenn auch nicht absolut heilig, doch der Heilige d. h. so heilig ist, daß Gott ihn der Bestimmung würdigt, in Vertretung des Volkes in die Nähe Gottes hintreten zu dürfen und zu sollen. Es ist die Beglaubigung Aharon's. Jenes ist die Widerlegung der irrigen Folgerung aus der wahren Thatsache, daß בתוכם ד׳, Dieses die Wiederlegung der irrigen Folgerung aus der irrigen Behauptung, daß כל העדה כולם קדשים.

ואת אשר יבחר בו וגו׳ spricht die Art und Weise aus, wie diese Entscheidung sich kund thun werde. Gott wird Einen erwählen und ihn als Den bezeichnen, der zu Ihm, in seine Nähe hintreten dürfe und solle, und damit wird die ganze Frage nach allen Seiten entschieden sein. Es wird sich entscheiden ob Jeder, oder nur ein von Gott Bestimmter, und zwar wer Gott als כהן nahen dürfe und solle. Und wenn dies derselbe ist, den bereits Moses im Namen Gottes als den zum Priesterthum ausschließlich Erwählten verkündet hat, so wird damit zugleich die Wahrhaftigkeit der Sendung Moses überhaupt sich erhärten. Und zwar wird diese Erwählung also sich äußern. Der Er-

Bestimmung ihnen ewig als ein noch fernes von Gott gewiesenes Ziel des Strebens vorschwebe, eben darum fand diese ihre heilige Bestimmung ihre symbolische ideale Darstellung in dem ihre „Bezeugung von Gott" umschließenden Heiligthum, dem eben darum mit Nichten ein Jeder ohne Weiteres zu nahen sich würdig halten darf, dem selbst ein Aharon nur in Folge einer Gottes-Anordnung, und nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern nur in dem Gewande seines Dienstsymbols nahe zu treten wagen darf. Und eben darum ist für Volk und Priester gesprochen: והזר הקרב יומת, weil sie ihre Wirklichkeit an die Stelle ihres Berufes setzen und damit die ganze Wirksamkeit des Heiligthums ertödten würden. Die ganze Gliederung des Volkes in ישראל, לוים, כהנים, und das Heiligthum in abgegränzter Mitte spricht zu Allen: קדושים תהיו, aber noch nicht: קדושים אתם! — Und ferner: wären sie selbst bereits כולם קדושים, und wenngleich in Wahrheit בתוכם ד׳, — wohl, wenn bereits das Gesetz in seiner Abgeschlossenheit gegeben und dafür der große Grundsatz לא בשמים היא (5. B. M. 31, 12. B. M. 59 b.) bereits Geltung hätte haben können, daß davon Nichts mehr „im Himmel geblieben", sondern es fortan nur die Gesammtkräfte der Nation zu seiner Verwirklichung zu erwarten gehabt hätte, und wenn bereits die Nation ihre normale Herstellung erlangt gehabt hätte, die die Verwirklichung dieses Gesetzes als alleinige Aufgabe ihres Seins und Wollens haben sollte, dann und dafür freilich hätte das Volk die Leitung und Fürsorge seiner Gesammtobliegenheiten dem Tüchtigsten und Besten aus seiner Mitte selbst zu übertragen gehabt, ganz so, wie ja schon damals für alles von der Nation selbst zu Bewirkende sie ihre נשיאי עדה und קריאי מועד hatten, wovon ja in den zweihundert und fünfzig Verschworenen selber das lebendige Beispiel dastand und sie so — beiläufig — den ersten Theil ihrer Anklagen durch ihr Auftreten selbst widerlegten, indem ja in ihnen selber am Tage lag, daß selbst für Gebiete, hinsichtlich deren sicherlich die unbestrittenste Gleichberechtigung dem Volke innewohnte, es doch seiner gehobenen Vertreter bedurfte. — Allein für Das, was nicht aus dem Volke und durch das Volk zu erledigen war, Das, wofür die Initiative mit Nichten im Volke, überhaupt nicht im Menschenkreise lag, für Das, was nicht aus dem Volke, was an das Volk gelangen sollte, für Gottes Sendungen an das Volk, wo ist der Mensch, wo das Volk, dem die Keckheit zur Frage zustände: warum hat Gott dich, gerade dich gesandt, wo der Boden für die damit an Gott gerichtete Keckheit: den und keinen Andern wähle zu deinem Boten!! Der ächte und wahrhaftige Gottes-Bote — und keiner mehr, als ein Moses — ist unter allen Menschen sicherlich der erste und bereiteste seine Unwürdigkeit zu gestehen und Gott zu bitten, einen Würdigeren, Besseren und Tüchtigeren für seine Heroldschaft zu wählen. Allein, wenn dann doch Gott ihn und keinen Andern als den Würdigsten und Tüchtigsten für seine Botschaft gesendet, wer will an ihn mit der Frage hinantreten: ומדוע תתנשאו על קהל ד׳?! Dieses תתנשאו ist die Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung, macht Moses zum Betrüger und das Faktum seiner Sendung zur Lüge, darum:

וישמע משה ויפל על פניו. Die Wahrhaftigkeit eines Faktums kann nur durch ein Faktum, kann nicht durch innere Gründe erhärtet werden. Innere Gründe können seine Wahrscheinlichkeit, seine Nothwendigkeit, nimmer aber seine Wirklichkeit beweisen. Die Wahrhaftigkeit eines Gesandten kann nur durch den Sender, die Sendung Mosis nur

Aharon versammelt hatten, sprachen sie zu ihnen: Ihr maßt euch zu viel an, denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig und unter ihnen ist Gott. Und warum erhebet ihr euch über die Gemeinde Gottes?!

וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב־לָכֶם כִּי כָל־הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם יְהוָה וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל־קְהַל יְהוָה׃

4. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו׃

4. Mosche hörte und warf sich auf sein Angesicht.

Behauptung und Einem Vorwurf gegen Moses aufgetreten zu sein. Zuerst die Behauptung: כל העדה u. s. w. und deßhalb רב לכם, die ganze Gemeinde, und zwar nicht כלה in ihrer Gesammtheit, sondern כולם in allen ihren einzelnen Gliedern, ist heilig und in ihrer Mitte ist Gott gegenwärtig: jeder Einzelne der Sechsmalhunderttausend ist heilig und daher Gott nahe, und es bedarf daher keines Priesters um für ihn den Ausdruck seiner Gedanken und Gesinnungen im Opfer Gott nahe zu bringen; und es sind eben diese Sechsmalhunderttausend und nicht irgend ein Einzelner, welchem Gott seine Gegenwart zugesagt, Gott bedarf daher keines Propheten um sein Wort an diese Sechsmalhunderttausend gelangen zu lassen. Daher: רב לכם, Alle sind Gott nahe und Gott ist Allen nahe, darum braucht es keines Aharon's und keines Moses', daher ist die ganze Stellung Moses' und Aharon's eine auf Unwahrheit begründete Anmaßung. Und ferner: wenn es denn für die Beziehungen des Volkes zu Gott an der Spitze der Gesammtheit und für dieselbe stehender Einzelner bedarf, warum gerade Aharon und Moses, warum nicht dem Volke die Wahl seiner Vormänner überlassen, was berechtigt Aharon und Moses sich an die Spitze der Nation zu stellen?!

V. 4. וישמע משה וגו׳. Moses hörte, oder vielmehr: verstand das Ziel und das Motiv dieser gegen ihn erhobenen Behauptungen und Anklagen. Es war eine Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung und zwar nicht aus irregegangener Gedankenrichtung, die einer Belehrung zugängig gewesen wäre, sondern aus ehrsüchtigem Neide, der unter dem Deckmantel der Vertretung des Allgemeinen nur die Befriedigung eigener selbstsüchtiger Interessen verfolgt und zu diesem Ende durch blendende, der Eigenliebe des Volkes in allen seinen Gliedern schmeichelnde Sophismen Moses und Aharon aus ihrer Stellung zu verdrängen suchte. Sind doch die Prämissen, die Sätze, die Korach seinem Aufruhr zu Grunde legte, falsch und die Schlüsse in ihrer Anwendung auf die Verhältnisse, denen es galt, nicht minder. כל העדה כולם sind keineswegs schon קדושים, אנשי קודש, (2. B. M. 22, 30.) Menschen eines heiligen Berufes sind sie, קדושים יהיו (3. B. M. 17, 1.), sie haben die Bestimmung heilig zu werden, sie sind auch eben durch diese Bestimmung קדשים לאלקיהם (4. B. M. 15, 40.), sind ein עם קדוש לד׳ (5. B. M. 7, 6. u. s.), sind Gott geheiligte Menschen, ein Gott geheiligtes Volk, gehören mit jeder Faser ihres Einzeln- und Volks-Daseins ausschließlich Gott; aber קדושים „heilig" sind sie noch nicht. Und eben damit sie ewig rastlos zu ihrer heiligen Bestimmung sich emporarbeiten, damit sie nicht ihre Wirklichkeit mit ihrer Bestimmung verwechseln, sich nicht bereits für heilig halten, weil sie einem heiligen Berufe geheiligt sind, damit vielmehr diese ihre heilige

טז 1. וַיִּקַּח קֹרַח בֶּן־יִצְהָר בֶּן־קְהָת
בֶּן־לֵוִי וְדָתָן וַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב
וְאוֹן בֶּן־פֶּלֶת בְּנֵי רְאוּבֵן׃
2. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וַאֲנָשִׁים
מִבְּנֵי־יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם
נְשִׂיאֵי עֵדָה קְרִאֵי מוֹעֵד אַנְשֵׁי־
שֵׁם׃
3. וַיִּקָּהֲלוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן

Kap. 16. 1. Korach maßte sich an, der Sohn Jizhar's, des Sohnes Kehath's, des Sohnes Levi's, und Dathan und Abiram, die Söhne Eliab's, und On, Sohn Peleth's Söhne Reuben's,
2. und sie traten auf vor Mosche, und auch Männer von den Söhnen Jisrael's zweihundert und fünfzig, Gemeindefürsten, Versammlungs-Berufene, Männer von Namen.
3. Als diese sich wider Mosche und

---

leugnung als Lenkers unserer Geschicke. פרשת ציצת faßt Beides zusammen und, auf יציאת מצרים hinweisend, die Thatsache, die uns **Beides** verbürgt, (2. B. M. 3, 12.) spricht sie: אני ד׳ אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ד׳ אלקיכם. —

קרח

Kap. 16, 1. שלח־לך war der Abschnitt von der Empörung gegen Gott, קרח ist der Abschnitt von der Empörung gegen Moses. — ויקח קרח ohne Objekt. So auch ואבשלם לקח ויצב לו בחייו את מצבת וגו׳ (Sam, II 18, 18.). Grammatisch ist die ganze folgende Thätigkeit das Objekt der לקיחה, logisch bezeichnet beides ein unberechtigtes Vorgehen im eigenen Interesse. Absalom nahm sich das Recht, maßte sich an, sich selbst bei seinen Lebzeiten ein Denkmal zu setzen. Korach nahm sich das Recht, maßte sich an Moses und Aharon wegen ihrer Stellung im Volke zur Rede zu stellen. Indem dies aber durch לקיחה ausgedrückt ist, liegt darin zugleich, daß das Motiv seines Vorgehens ein selbstsüchtiges war, er that es für sich, und die Form der Vertretung der Gesammtheitinteressen war eben nur Form, war Schein.

V. 2. ויקמו לפני משה וגו׳. Die eigenthümlich getrennte Aufeinanderfolge, in welcher die an dem Aufstande Betheiligten vorgeführt werden, bezeichnet wohl den verschiedenen Grad ihrer Betheiligung. Korach erscheint als der Anstifter des Ganzen, daher: ויקח קרח. Ihm schlossen sich als weitere Agitatoren für den Aufstand Dathan, Abiram und On an. Diese vier traten vor Moses auf, ויקמו וגו׳, nachdem sie noch zweihundert und fünfzig Männer aus dem Volke gewonnen hatten, die ihr Auftreten als aufrührerische Masse, ויקהלו על וגו׳, unterstützten.

V. 3. ויקהלו וגו׳ ויאמרו וגו׳. Korach, Dathan und Abiram traten vor Moses auf, und nachdem sich die von ihnen dazu aufgeregten zweihundert und fünfzig zu Unterstützung ihrer Vorwürfe und Forderungen in Masse eingefunden hatten, sprachen Korach und seine Genossen als Wortführer der Gesammtheit: רב לכם u. s. w. Indem die Aussage: רב לכם durch כי als Begründung der vorangehenden Behauptung כי כל העדה וגו׳ ausgesprochen ist, die folgende Frage sich auch dem Vorangehenden nicht durch מדוע als eine durch das Vorangehende begründete Frage, sondern durch ומדוע als eine noch fernere Frage anfügt, so scheinen sie mit zwei Behauptungen, oder vielmehr mit Einer

das Selbstbewußtsein von dem Bedürfniß nach solchem Mittel der Heiligung zur Voraussetzung. —

Wir haben das Ziezith-Gebot ausführlicher im Jeschurun (Jahrg. V. Grundlinien einer jüdischen Symbolik) dargestellt, und verweisen hierauf.

Blicken wir nun noch auf diesen ganzen שלח לך-Abschnitt zurück, dessen Schluß das Ziezith-Gebot bildet, so erscheint dieses sofort im engsten Zusammenhange mit dem מרגלים-Ereigniß, aus welchem, wie wir gesehen haben, ja auch die ganze Mizwoth-Gruppe, die ihm folgte: נסכים, חלה, שגגת ע"ז ומגדף, mit dem sich ihm anschließenden מקושש hervorgegangen. Die מרגלים waren ausgesandt לתור את הארץ, wie wiederholt ihre Aufgabe bezeichnet wird. Durch verfehlte Lösung dieser תרים-Aufgabe kamen sie zum offenen Abfall von Gott und rissen das Volk mit hinein in die verhängnißvolle Verirrung. Und nun tritt zum Schlusse die Ziezith-Institution auf, und richtet täglich und stündlich die Warnung an uns: לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם, — ist dies etwas Anderes, als eine tägliche und stündliche Warnung vor derselben Verirrung, welcher die תרים את הארץ zum Opfer gefallen waren? Nur אחרי לבבם, nur im Dienste ihrer Wünsche, und אחרי עיניהם, und nach dem, was für die Erreichung derselben ihr auf den sinnlichen Augenschein sich basirendes Verstandesurtheil ergab, erkundeten sie die Eigenthümlichkeiten des Landes und folgerten daraus. Aber sie vergaßen, daß nicht אחרי לבבם sondern אחרי ד', wie Kaleb, sie zu wandeln hatten, daß sie im Dienste G o t t e s standen, in Seinem Dienste und f ü r Seinen Dienst das Land zu betreten haben sollten, daß daher Gott und die Erfüllung seines heiligen Willens und die Würdigkeit oder Unwürdigkeit seines zu erhoffenden Beistandes der alleinige Maßstab sein sollte, an welchem sie sich und das Land und seine Bewohner in ihren gegenseitigen Beziehungen für die bevorstehende Zukunft zu ermessen hätten — nur indem sie so תרים אחרי לבבם ואחרי עיניהם waren, kam ihnen der Gedanke an Gott als Leiter ihrer Handlungen und Lenker ihrer Geschicke völlig abhanden, schrumpften sie trotz ihrer sittlichen Beziehung zu Gott zu Heuschrecken-Winzigkeit- und Ohnmacht in ihren Vorstellungen zusammen, wuchs ihnen das Land und seine Bewohner trotz deren sittlicher Verworfenheit zu uneinnehmbaren Riesen-Gewalten empor — ward das von Gott Verworfene in ihren Augen „gut", das von Gott Verheißene in ihren Augen „schlecht", und vor dieser Verkehrtheit des Urtheils fiel vor ihnen die Pforte des ihnen verheißenen, verjüngten Paradieses ebenso zu, — wie — dieselbe Verkehrtheit des Urtheils einst die ersten Menschen des Paradieses verlustig gemacht hatte.

Da hätten wir denn einen ferneren und letzten Zug, der die Parallele vollständig macht.

Durch תור אחרי הלב והעינים ging das Paradies der Menschheit verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende, und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel ward: das Kleid. Durch תור אחרי הלב והעינים ging das zum Beginn der Wiedererlangung des Paradieses auf Erden mit Israel bestimmte ארץ זבת חלב ודבש dem Israel der Wüste verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel wurden: die Ziezith an dem Kleid.

Jenes war die Verleugnung Gottes als Leiters unserer Thaten, dieses seine Ver-

Tagkleid gebunden (V. 39.) Nicht erst wenn das Menschen-Wirken zur Rüste geht beginnt für uns die Huldigung der Gottesherrschaft. Mitten in die Welt beherrschende Menschenthätigkeit des Tages hinein pflanzt das Gottesgesetz die Standarte seines Symbols. Der aufrechte, thätige, schaffende Mensch soll in seiner Hoheit und mit seiner Hoheit Gott huldigend nahe sein. Nicht unser passives Dulden, unser aktives Thun soll der Tribut sein auf dem Gottes-Altar seines Gesetzes. Im Leben, im thätigen schaffenden Leben wartet Gottes Gesetz seiner Verwirklichung durch uns, וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ד׳ ועשיתם אתם ולא תתורו וגו׳.

Diese Bedingtheit durch die Tageszeit macht Ziezith zu einer מצות עשה שהזמן גרמה, die nur das männliche Geschlecht verpflichtet. Siehe hierüber 3. B. M. S. 630.

Das Menschenkleid hat aber ferner eine doppelte Bedeutung. Es ist בגד: soll durch Verhüllung des Thierischen am Menschenleibe den sittlichen Menschencharakter zur Anschauung bringen. Es ist aber auch כסות: gegen die Welt der Elemente deckender Schutz. In demselben Momente, in welchem seine sittliche Schwäche den Menschen der Mahnung durch das Kleid an seine sittliche Bestimmung bedürftig machte, in demselben Momente wies ihn die erziehende Gottesliebe aus der harmonisch zustimmenden Anmuth der Paradiesesnatur in die rauhe Gegensätzlichkeit einer Dorn und Distel bietenden Erde, ward er des schützenden Kleides bedürftig und hat unter dem verschiedensten Wechsel klimatischer Einflüsse und Bedingungen die Eine, einheitliche Menschenaufgabe zu lösen. Wie daher das Ziezithgebot für das Kleid als בגד, als Verhüllung des sinnlichen Leibes, lautet: ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדרתם, und damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für alle Zeit und unabhängig von jedem Wechsel der Zeiten, לדרתם ausspricht: also spricht sich dasselbe Gebot für das Kleid als כסות, als schützende Bedeckung also aus: גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך, und setzt damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für jede Oertlichkeit auf weiter Erde und unabhängig von dem Wechsel der Klimate und der Verhältnisse gestaltenden Erdverschiedenheit. Wohin und in welche Isolirtheit du auch den wandernden Fuß setzen mögest, überallhin, nach ארבע כנפות, nach allen Richtungen, nach Ost und West, nach Süd und Nord trägst Du dieselbe Mahnung an die Eine überall zu lösende Aufgabe mit hin, fest geschürzt bleibt überall das גדיל, das dich in dem Ideal deines jüdischen Berufes die Lösung deiner Menschenaufgabe erkennen läßt, und in freudiger Selbstüberwindung die Unterordnung aller deiner sinnlichen Vermögen und Strebungen unter das Band des göttlichen Gesetzes von dir fordert. Keine Zeit und keine Oertlichkeit kann an diesem Band deiner Pflicht einen Faden lösen, לדרתם und בארבע כנפות, in jeder Zeit und an jedem Orte soll dein Menschendasein in deinen jüdischen Beruf aufgehen —

Wie aber Gottes erziehende Liebe das erste Kleid dem Menschen erst dann reichte, nachdem die Scham ihn bereits von selbst das Bedürfniß nach Verhüllung geweckt, also überläßt auch sein Ziezithgebot seine Erfüllung der freien Regung des Bewußtseins unserer Erziehungsbedürftigkeit. Wir müssen erst in völliger Freiwilligkeit mit einem ziezithpflichtigen Gewande uns bekleidet haben, bevor überhaupt das Ziezithgebot uns trifft (V. 38.). Die durch die Ziezith an uns zu vollbringende Heiligung hat wesentlich

Gott euer Gott. פ אֱלֹהֵיכֶם׃

als achter, der פתיל תכלת hinzukommen. Allesammt mit festem Knoten an die Gewand-fittige befestigt, sollen sodann mit dem siebten „weißen" und dem achten תכלת-Faden die übrigen bis zu einem Drittel fest umwunden, und diese Umwindungen durch festen Knoten bleibend gemacht werden, das übrige Zweidrittel aber frei hinauswallend bleiben.

Alles dieses lehrt bedeutsam die Energie die wir zu bethätigen haben, um dieser „Mahnung des Kleides" gerecht zu werden. „Sechs," „Sieben" „Acht," das Geschöpflich-Sinnliche, das Göttlich-Menschliche und das Göttlich-Jüdische, (Siehe Jeschurun 5. Jhrg. S. 302) das sind die Elemente, aus welchen die Ziezithfäden unser Wesen uns gewoben zeigen. Alle drei sind uns gegeben, alle drei liegen in uns, und sollen sich in Vollendung unserer Bestimmung hinausleben. Aber unter diesen drei Energieen sollen zwei die herrschenden sein, es sollen die Sechse in uns dem ebenfalls in uns gegebenen Siebten und Achten, das geschöpflich Sinnliche dem göttlich Menschlichen und Jüdischen sich unterordnen und von ihnen im starken Bande der Pflicht sich „überwinden" lassen. Diese „Ueberwindung", dieses unter Controle der Pflicht bringen, ist die erste unerläßliche Vorbedingung zur Lösung unserer Menschenbestimmung, an die das Menschenkleid uns mahnt, sie erst, die Bethätigung unserer sittlichen Freiheit macht uns zum Menschen, macht uns des Menschen-kleides würdig, läßt das Thier in uns zurücktreten und sich frei dem Menschen unter-ordnen. Aber diese Unterordnung ist keine Unterdrückung, das Ueberwinden keine Tödtung. Hat sich das leiblich Sinnliche durch das göttlich Menschliche und Jüdische in das Band der Pflicht begeben, dann ist es seinen beiden Bruder-Energien vollkommen ebenbürtig, hat sich ganz wie sie in freier Entwickelung, innerhalb der Grenzen jüdischer Menschen-pflicht, zu entfalten, ja, der Freiheit ist mehr denn der Beschränkung, und nicht nur der siebte und achte, in völliger Gleichheit streben die überwindenden wie die überwundenen Menschen-Kraft-Sprossen in freier Entfaltung hinaus.

Es sollte aber der achte, der jüdische Kraftfaden, in die תכלת-Farbe, in die Farbe ge-taucht sein, die, in Wesen und Namen auf die Grenze unserer sinnlichen Wahrnehmung hinweisend, das mit dem Menschen in den Bund getretene Uebersinnliche, das uns in Geschichte und Gesetzgebung offenbar gewordene Göttliche vergegenwärtigt, und darum die Grundfarbe unseres Gesetzesheiligthums geworden. Dieser פתיל תכלת zum Symbolum unseres Gesetzes geheiligt, predigt durch seine Anwesenheit, so wie eben so stark durch seine mit nichts Anderem noch so Aehnlichem zu ersetzende Abwesenheit, wie nur in dem Einzigen, nur Einmal gegebenen, durch Nichts abrogirbaren, durch Nichts ersetzbaren Gottesgesetze, dessen Zeugniß im Gottesheiligthum ruht, wir die Lösung unserer jüdischen Menschen-Aufgabe und darin das Band und den Bund des Göttlichen mit uns zu finden vermögen. Der achte, der תכלת-Farbe harrende oder sie tragende Ziezith-Faden an unserem Gewande zeichnet uns alle als אנש' קדש, als Männer eines heiligen Berufs, als Glieder des ממלכת כהנים וגוי קדוש! —

Es ist aber das Ziezithgebot, wie die meisten andern auf Gott und unsere Pflicht uns hinweisenden מצות, an die Tageszeit, oder ein das Tages-Wirken vergegenwärtigendes

הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְהוָה

euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt um euch Gott zu sein; Ich

---

digen sich auch die Ziezith an unsern Kleidern als eine Heiligung des menschlichen Kleides, durch Hingebung desselben an seine von Gott gewiesene Bestimmung an, und um die Bedeutung der Ziezith am Kleide zu finden, müssen wir von der Bedeutung des Kleides für die sittliche Menschenbestimmung ausgehen. Wir müssen dies um so mehr, da der Name Ziezith als „Sprossen" nicht nur die äußere Darstellung, als aus dem Gewande hervorgehende Fäden, sondern auch ihre symbolische Bestimmung, והיו לכם לציצת (V. 39. Vgl. ועליו יציץ נזרו Ps. 132, 18.) und somit deutlich ausspricht: es solle durch sie das menschliche Gewand „sprossen" d. h. die Blüthe und Frucht erringen, die in ihm als Zweck liegt, und ציצת הכנף zu uns spricht: lasset euer Kleid nichts Unfruchtbares sein, hüllet euch nicht vergebens und gedankenlos in ein menschliches Gewand, lasset das Kleid an euch Das vollbringen, wozu es euch ward!

Nun ist aber die Beziehung des Kleides zu unserer sittlichen Menschenbestimmung nach seinem geschichtlichen Ursprunge (1. B. M. 3, 7. 21. siehe das.) eine so innige, und die Verirrung, die ihm voranging und vor welcher es schützen soll, ist der hier V. 39 besprochenen, nicht nur verwandt und ähnlich, sondern so identisch gleich, daß, wie uns dünkt, der Gedankenzusammenhang kaum schlagender sein könnte. Man braucht sich nur das: ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל (das. 6.) zu vergegenwärtigen, um sich zu sagen: zur Außerachtlassung des göttlichen Gebotes kamen die Menschen, weil sie תרים אחרי לבבם ועיניהם waren und das טוב nannten, was nach dem Urtheil ihres lüsternen Auges und ihres sinnliche Befriedigung suchenden Verstandes dieser Befriedigung entsprach. Und wenn, indem sie sich hiermit unter das Diktat ihres Auges und Herzens stellten, sie damit zur Weisheit des Thieres hinabsanken, das allerdings für sein Wollen und Meiden lediglich an das Urtheil seines Herzens und seines Auges gewiesen ist, und wenn die von der Gottesstimme im Innern des Menschen, der Scham, gelehrte Verhüllung der thierischen Blöße durch das Kleid, mit welchem Gott die Menschen aus dem Paradiese entließ, die positive, göttliche Bestätigungsweihe erhielt, um dem Menschen stets die Mahnung gegenwärtig zu halten, daß sein Beruf ein höherer und anderer sei, als der des Thieres, und er mit seiner Vernunft an das Diktat eines Höheren gewiesen sei, zu vernehmen was für ihn „gut sei und bös": so wird ja die Mahnung des Kleides, in Worte übertragen, nicht anders und schlagender lauten, als: וזכרתם את כל מצות ד ועשיתם אתם ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם! Und so sprechen die Ziezith als „Gewandsprossen" schon von selbst die Aufforderung aus, diese der Bedeutung des menschlichen Gewandes innewohnende Mahnung „zur Wahrheit zu machen."

Es sind aber nach allgemeinster Ueberlieferung die Ziezithfäden: acht, wovon sieben als ציצת הכנף, als Gewandfittig-Sprossen, לבן, nur die Farbe des Gewandes haben somit als bereits innerhalb des Gewand-Begriffes gegeben dastehen, und sollte zu diesem

40. Damit ihr eingedenk bleibet und erfüllet alle meine Gebote und eurem Gotte heilig bleibet.

41. Ich Gott euer Gott, der ich

40. לְמַ֣עַן תִּזְכְּר֔וּ וַעֲשִׂיתֶ֖ם אֶת־כָּל־מִצְוֺתָ֑י וִהְיִיתֶ֥ם קְדֹשִׁ֖ים לֵאלֹֽהֵיכֶֽם׃

41. אֲנִ֞י יְהֹוָ֣ה אֱלֹֽהֵיכֶ֗ם אֲשֶׁ֨ר

---

gedanke des Irrthums und der Sünde von selbst auf. Auch hier wird das לא תתורו אחרי לבבכם וגו׳ nur als Wirkung der auf עשית כל מצוה ד׳ gerichteten ראיה und זכירה erwartet. —

V. 40. למען תזכרו וגו׳. V. 39. sprach von der durch den Anblick der Ziezithfäden zu erzeugenden Erinnerung an Gott und an sein durch uns zu erfüllendes Gesetz. Diese Erinnerung selbst aber hat zum Zweck, למען תזכרו וגו׳, daß wir auch ohne dies Erinnerungsmittel von Innen heraus der Gebote Gottes stets eingedenk bleiben und sie erfüllen. V. 39 ist das Ziezithsymbol gegenwärtig und bringt uns die Gebote Gottes, des in dem Momente unserem Bewußtsein nicht gegenwärtigen, daher מצות ד׳, nicht מצותי, in Erinnerung. V. 40 setzt aber das Ziel, daß uns nicht das Symbol, sondern Gott in seiner besonderen Beziehung zu uns — מצותי, אלקיכם — gegenwärtig sei, und also unser Inneres stets und ganz erfülle, daß wir im lebendigen Bewußtsein unserer Pflicht wandeln und handeln und mit unserm ganzen Wesen, mit allem unserem Sein und Wollen unserem Gotte rückhaltslos und einheitsvoll zu eigen, d. i. „heilig" werden. V. 39 sichert uns die Stufe als Mensch, V. 40 erhebt uns zu der Bestimmung als Jude.

V. 41. אני ד׳ אלקיכם וגו׳. Und als Quelle unseres Gottesbewußtseins als Lenkers unseres Geschickes und Bestimmers unserer Thaten, und unseres Bewußtseins von unserer Bestimmung als Mensch und Jude, weist uns das Ziezithsymbol auf die יציאת מצרים Thatsache hin, die, indem sie uns Gott als unsern Erlöser und Gesetzgeber — הוצאתי וגו׳ — להיות וגו׳ — geschichtlich erfahren ließ, die unerschütterliche Basis dieses unseres ganzen Bewußtseins für alle Zeiten bildet, und uns das Alles zusammenfassende Gotteswort: אני ד׳ אלקיכם für alle Ewigkeit als den, all unser Denken und Wollen leitenden Grundsatz mit hinausgiebt.

Vergegenwärtigen wir uns, wie sich das Gesetz selbst über Bedeutung und Zweck dieser Ziezithfäden an unsern Gewändern V. 39—41. ausspricht, so kann ja hierüber keinerlei Zweifel obwalten. Offenbar sollen sie Erinnerungsmittel sein, durch Vergegenwärtigung des göttlichen Gesetzes und unserer Verpflichtung zu demselben uns vor irrigen zum Abfall von Gott und unserer Pflicht verleitenden Anschauungen zu schützen und uns unserer Bestimmung als Menschen und Juden treu und heilig zu erhalten. Es bleibt nur die Frage nach dem Zusammenhange des von Gesetze gewählten Mittels mit der Idee, die es in Erinnerung bringen soll. Da glauben wir denn zunächst uns sagen zu dürfen; wie die Mila am Leibe, die Thefillin an Hand und Haupt, die Mesusah am Hause, die Heiligung des Leibes, des Hauptes, der Hand, des Hauses, welchem sie als Symbol angefügt sind, durch Hingebung derselben an ihre göttliche Bestimmung bezwecken, so kün

folgend ihr mir untreu werdet. | זֹנִים אַחֲרֵיהֶם׃

---

aller Thatsachen die Basis und den Ausgangspunkt aller unserer Betrachtungen, Gedanken- und Urtheils-Schöpfungen bildet, wenn wir uns mit unserm ganzen wollenden und erkennenden Wesen, mit Herz und Auge in dem Dienst eines Höheren, in dem Dienst Gottes begreifen, in Seinen Dienst mit Herz und Auge uns stellen, das Wollen und Nichtwollen unseres Herzens dem Wollen und Nichtwollen Seines Willens unterordnen, unsern Willen in Seinem Willen aufgehen lassen — dann wird auch unser „Auge" und unser erkennender und urtheilender Verstand, indem sie die Dinge unserer Welt in ihrem Werth oder Unwerth für die Befriedigung unseres Herzens „erkunden", sie eben nur nach ihrem Werth oder Unwerth für die Befriedigung des göttlichen Willens erforschen, weil unser Wollen, an dem Willen Gottes geläutert, aufgegangen ist in den göttlichen Willen,— dann werden wir auch für das Erreichen oder Nichterreichen unserer Wünsche nicht in erster Linie die Macht und Ohnmacht der Dinge unserer Macht oder Ohnmacht gegenüber ermessen, über uns und der Welt der Dinge um uns steht uns Gott und sein heiliger Wille, nicht sinnliche und geistige Macht und Größe an sich ist uns mächtig und groß, nur in Uebeinstimmung mit Seinem Willen und nur in der Erfüllung Seines Wollens, nicht in dem Sinnlichen und Geistigen, in dem Sittlichen wohnt uns Macht und Größe, mit Gott fühlen wir einer Welt gegenüber uns stark, ohne Gott schwindet uns die riesigste Größe zu einem Pygmäen-Schatten zusammen — und wie unser Wollen und Meiden, so wird auch unser Fürchten und Hoffen völlig umwandelt, wenn wir statt im Dienste unseres Herzens und Auges, mit Herz und Auge in den Dienst Gottes, des alleinigen Leiters unserer Thaten und Lenkers unserer Geschicke treten. Und eine solche Umwandlung unseres ganzen wollenden und meidenden, fürchtenden und hoffenden Wesens, eine solche Umwandlung unseres ganzen seelischen und sinnlichen Seins, ist das Ziel der Ziezith-Sproffen an unseren Gewändern.

So wird unsere Stelle auch Berachoth 12, b. erläutert: אחרי לבבכם זו מינות וכה"א אמר נבל בלבו אין אלקים אחרי עיניכם זו הרהור עבירה שנאמר אותה קח לי כי הי"א ישרה בעיני אתם זנים זה הרהור ע"ז וכה"א ויזנו אחרי הבעלים, und ist da die tiefe Wahrheit niedergelegt, daß das Gott leugnende מינות nicht, wie es sich vorgeblich rühmt, der Vater, sondern das Erzeugniß eines vom Sittengesetze frei sein wollenden Herzens ist. Der נבל, „der sittlich Welke", sucht eine Beruhigung im Nichtdasein-Gottes-Glauben. Und ferner, daß מינות, Gottesleugnen, in ע"ז, in Polytheismus umschlägt. Nur das Gottesbewußtsein macht auch geistig frei. In das Joch blindwürfelnder בעלים, blindwaltender Naturmächte und Naturnothwendigkeiten, als Spielball einer Legion von Herren wirft sich der, der, um sich der Herrschaft des Einen zu entschlagen, kurzer Hand sein Dasein leugnet. — Wir bemerken noch Eines. Wir haben wiederholt die Thatsache zu besprechen gehabt, daß עולה zugleich מכפר sei על עשה und על הרהור הלב, und meinten, daß sündhafte Wahngedanken nicht sowohl als ein positives Hingeben an das Irrige und Sündige, als vielmehr als ein Unterlassen der Pflege der Gedanken des Wahren und Guten aufzufassen sein. Wo die auf das Wahre und Gute gerichtete. [illegible]istige Energie fehlt [illegible] der Wahn-

וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר־אַתֶּם

bote **Gottes** erinnert und sie erfüllet, und nicht kundschaftet nach eueren Herzen und nach euren Augen, denen nach-

---

(Menachoth 42, a.). Dagegen ist כסות סומא, das Kleid eines Blinden, pflichtig. וראיתם אתו setzt nur die Zeit der ראיה im Allgemeinen voraus, bezeichnet nur die Tageszeit im Allgemeinen wenn auch der betreffende Einzelne des Sehvermögens beraubt ist. ישנה בראיה אצל אחרים. (Menachoth 43, a.) Es ist aber die Ziezith-Mizwa kein apodiktisches Gebot. Das Gesetz verpflichtet nicht ein ziezith-pflichtiges Kleid zu tragen. Es knüpft die Pflicht an die Voraussetzung, daß wir uns mit einem ziezithpflichtigen Gewande bekleiden, und erwartet, daß wir uns von selbst zu dieser Verpflichtung bringen. (Menachoth 41, a Siehe zu V. 38.)

וראיתם וגו'. Zu dieser Wirkung erreichen die Fäden die Bestimmung, die für sie in dem vorangehenden והיו לכם לציצת ausgesprochen ist. Ihre Wahrnehmung soll ein Erinnerungsmittel an alle Gebote Gottes werden, und zwar ein solches, das den Entschluß zu deren Erfüllung erzeugt. ראיה מביאה לידי זכירה זכירה מביאה לידי מעשה (Menachoth 43, b.)

ולא תתורו וגו'. Wir haben bereits zu Kap. 13. 2. gezeigt, wie תור mit subjektivem Zwecke ein Streben nach Erkenntniß der Dinge bezeichnet insofern sie uns nützlich und förderlich zu werden vermögen. Die mit תור bezeichnete Geistesthätigkeit sucht die Erkenntniß nach dem uns Guten und Nichtguten. לבב, das Herz bildet Wünsche, עינים die Augen suchen die Gegenstände für Befriedigung dieser Wünsche. Und zwar, sich selbst überlassen, bildet nur das eigene Ich mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen und Verlangen die Motive dieses wünschenden Herzens, und das Auge erkennt nur die sinnlichen Beziehungen der sinnlichen Welt. Im Dienste dieses wünschenden Herzens und erkennenden Auges wird das Urtheil des Verstandes התר אחרי הלב והעין alles das „gut" nennen, was seinen sinnlichen Eigenschaften gemäß dem Herzen Befriedigung gewährt, und „schlecht" wird ihm Alles sein, was Nichts für diese Befriedigung bietet, oder gar dieser Befriedigung hindernd in den Weg tritt. Auch für die Erreichung des Wünschenswerthen und die Abwehr des den Wünschen Hinderlichen wird der nur durch die Brille des Herzens und der Augen „spähende und kundschaftende" Verstand die Dinge nur nach deren Verhalten zu dem eigenen Machtbereich messen und schätzen und Furcht und Hoffnung nach dem Ergebniß dieses Urtheils pflegen. Wo aber das Wollen und Meiden, das Fürchten und Hoffen nur unter dem Diktate des nach dem Urtheile des „Herzens und Auges" richtenden Verstandes sich gestaltet, da ist kein Raum mehr für den Gedanken an Gott und sein Gesetz, kein Raum für den Gedanken an Gott als Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschicke, kein Raum für Gottes Einfluß auf unser Wollen und Meiden, auf unser Fürchten und Hoffen, Herzens- und Augen-Dienst verträgt sich nicht mit dem Dienste Gottes, אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אתם זנים, Herz und Augen folgend bricht man Gott die Treue.

Ein ganz Anderes aber ist es, wenn „Gott und sein Gesetz" als die Grundthatsache

39. Das werde euch zu Sprossen, so daß ihr sie sehet und euch an alle Ge-

39. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת־כָּל־מִצְוֺת יְהוָה

Jebamoth 4, b. (ר״ה ואמר תוספו'). Ein einfacher Faden heißt: חוט. Daher חוט המשולש (Pred. 4, 12.)

Die hier gegebene Ziezithvorschrift wird 5. B. M. 22, 12. durch den Ausspruch גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה wesentlich ergänzt. Was hier ציצת und פתיל, also frei herabhängende Fäden (ציצת ראשי wie ענף siehe V. 37.), heißt, wird dort גדיל גדלים: Schnur (durch feste Vereinigung mehrerer an Umfang „vergrößert") genannt. (So גדלים מעשה שרשרות Kön. I. 6, 17. מעשה עבות 2. B. M. 28, 14. עובר גדילו ח״א. und גודל ist rabb. nicht der große, sondern der dicke Finger, der Daumen). Es sind daher die Ziezith sowohl גדיל als ענף, d. h. nachdem die Fäden an die Gewandecke angeknotet, werden sie durch einen der acht Fäden zu einer festen Schnur, גדיל, eine Strecke weit umwunden, und sodann das Uebrige frei hängend, ענף gelassen. Die entsprechendste Weise ist ⅓ גדיל und ⅔ ענף. נוי׳ תכלת שליש גדיל ושני שלישי ענף (Menachoth 39, a.). — Es ergiebt sich ferner aus dieser ergänzenden Stelle, daß nur ein Gewand, das vier Ecken hat, an diesen vier Ecken ziezithpflichtig ist; hat es nur drei Ecken ist es nicht pflichtig, und sind mehr als vier, so werden doch nur vier derselben mit Ziezith versehen. (das. 43, b.). Die vier Ziezith bilden aber eine sich gegenseitig bedingende Einheit, so daß wenn an einer Ecke die Ziezith fehlen oder untauglich sind, die Mizwa überhaupt nicht erfüllt ist, ארבע ציצית מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת (Menachoth 37, b.)

תכלת ist die spezifische blaue Purpurfarbe, welche die Grundfarbe des jüdischen Gesetzesheiligthums bildet (Siehe 2. B. M. S. 376. 466). Sie ist durch keine andere blaue Farbe zu ersetzen, namentlich auch nicht durch die täuschend ähnliche קלא אילן-Farbe. In Ermangelung des תכלת wird das Gebot durch לבן-Fäden erfüllt, wie bereits bemerkt.

V. 39. והיו לכם לציצת. Nachdem es bereits heißt: ועשו להם ציצת וגו׳, ונתנו על ציצת, und das Gesetz nun fortfährt: והיו לכם לציצת וגו׳, so muß der Begriff Ziezith sowohl die äußere Beschaffenheit der Darstellung als die Bestimmung dieser Fäden ausdrücken und diese Bestimmung durch וראיתם אתו u. s. w. ihre Erfüllung erreichen. Siehe unten. — וראיתם אתו setzt die Tageszeit, die Zeit der Wahrnehmung der Objekte vermittelst des Gesichtssinnes als die Zeit der Ziezith-Pflicht voraus, פרט לכסות לילה (Menachoth 43, a.) Das Ziezith-Gebot ist daher ein durch die Zeit bedingtes, מצות עשה שהזמן גרמה, Frauenzimmer sind daher nicht zu diesem Gebote verpflichtet. (das. Siehe zu 3. B. M. S. 630). In dem Verständniß dieser Beschränkung der Ziezithpflicht auf den Tag mit Ausschluß der Nacht gehen die Auffassungen auseinander. Nach רמב״ם und רש״י ist die Zeit entscheidend, am Tage ist selbst ein Nachtkleid pflichtig, Nachts selbst ein Tagkleid frei. Nach ר״ת und רא״ש ist die Bestimmung des Kleides entscheidend, ein Nachtkleid ist selbst am Tage frei, ein Tagkleid selbst Nachts pflichtig. (Siehe Tur א״ח 18.) Nach der rezipirten Halacha ist übrigens Zizieth חובת גברא und nicht חובת טלית, d. h. die Pflicht tritt nur in dem Momente der Bekleidung ein, כלי קופסא, das Kleid im Schranke ist nicht pflichtig

himmelblauer Wolle geben. | הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת׃

aus der 5. B. M. 22, 11. 12. (siehe das.) gegebenen Zusammenstellung fließenden Bedeutung von צמר ופשתים auch für das ציצת-Gebot, ergiebt dies den Kanon: צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן שאר מינין במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין d. h. Wolle und Flachs, als die allgemeinen Gewandstoffe, sind zu Ziezith an allen Gewändern tauglich, andere Stoffe jedoch nur an Gewändern von gleichem Stoffe. (Siehe רשב״א zu Sabbath 27, b.)

ועשו וגו' ונתנו וגו'. Diese beiden Ausdrücke ergänzen sich gegenseitig. ועשו könnte von einer Verbindung der Ziezith durch Weben verstanden werden, daß das Gewebe der Ecken in Fäden auslaufe, dagegen weist ונתנו על־ darauf hin, daß die Ziezith zuvor getrennt bestehen und an die Gewandecken gebracht werden, und zwar so, daß ועשו וגו', daß sie fest mit dem Kleide verbunden sind. Beides zusammen ergiebt die Vorschrift, sie vermittelst eines festen Knotens an die Gewandecken zu befestigen (ספרי). Menachoth 39, a. wird, daß קשר עליון דאורי', daß die Ziezithverbindung mit dem Kleide durch einen festen Knoten das gesetzlich Vorgeschriebenene sei, noch dadurch nachgewiesen, daß es einer besonderen Erklärung zur Gestattung סדין בציצת eines leinenen Gewandes mit Ziezith mit Aufhebung der כלאים-Vorschrift (5. B. M. 22, 11. 12.) bedurfte, somit eine feste Verbindung derselben an das Gewand vorausgesetzt wird. סדין בציצת wurde übrigens zur Verhütung ungesetzlicher Verstöße gegen das כלאים-Gesetz מדרבנן nicht gestattet. (Menachoth 40, a. b.)

Das Ziezithgebot besteht also aus zwei Vorschriften: ועשו להם ציצת und ונתנו על ציצת וגו', a) Fäden als Gewandsprossen an die Gewandecken zu machen, und b) an diese ציצת הכנף, an diese Gewandeckensprossen auch einen Faden von תכלת-farbiger Wolle zu geben. Jene, die ציצת הכנף, haben keine vorgeschriebene charakteristische Farbe. Als Gewandsprossen, ציצת הכנף, werden sie als מין כנף als, auch in Farbe dem Gewande gleich vorausgesetzt und heißen daher, weil die Gewänder vorzugsweise weiß waren, im Gesetze: לבן. Es ist aber die weiße Farbe durchaus gleichgiltig und bezeichnet לבן nur: nicht תכלת. (Menachoth 38, a.) An die Gewandziezith-Fäden soll Ein תכלת-Faden gegeben werden. לבן und תכלת bedingen sich aber nicht gegenseitig, התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, und in Ermangelung des Einen wird die Pflicht auch durch das Andere allein erfüllt. (das. 38, a.) Die Zahl der Fäden und das Zahlverhältniß von תכלת zu לבן steht nicht ganz fest, die allgemeinste Ueberlieferung lehrt acht Fäden, das heißt: vier in der Mitte zusammengeschlagen und durch ein Loch in der Gewandecke gezogen und zusammengeknotet, so, daß acht Enden herabhängen, und war nach רמב״ם der Eine dieser vier Fäden zur Hälfte תכלת-farbig, so daß sich 7 לבן und 1 תכלת ergab. (Menachoth 41, b. רמב״ם Ziezith 1, 6.)

Wir haben bereits 1. B. M. S. 443. die Wurzel פתל in ihrer Verwandtschaft mit בדל, בתל entwickelt, und ergiebt sich daraus die Bedeutung von פתיל als ein durch „Verbindung (von Anderem) gesonderter“ Faden. Dem entsprechend sind auch פתילי ציצת nicht einfach, sondern aus mehreren zusammengedrehte Fäden, sind שזיר שני וגו׳ (siehe 3. B. M. 19, 19

אֱלֹהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל־כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל־צִיצִת

sen an die Ecken ihrer Kleider machen für ihre Nachkommen, und sollen sie an die Sprossen der Ecke einen Faden

---

וגו' אל בני ישראל וגו' ועשו וגו' die Lehre festgehalten, daß die צ״צ auch nur durch einen ישראל herzustellen sind, צ״צ בנכרי פסולה, und ebenso Suka 9, a. daß צ״צ גזולה פסולה בעינן טו״ה denn ועשו להם משלהם. So wie an גדילים תעשה לך (5. B. M. 22, 12.) daß ועש״ה לשמה, daß die ganze Herstellung der Ziẓith, das Spinnen sowohl als Anknüpfen an das Gewand zum Mizwa-Zwecke geschehen sein müsse.

צ״צ von ציץ (verwandt mit זוז, שוש, סוס,): die aus einem Innern hervordrängende Bewegung daher: ציץ verb. das Hervortreiben von Pflanzentheilen aus Stamm und Aesten, sprossen, blühen, und als Subst.: Sprosse, Blüthe. Am thierischen Körper: Flügel und ציצה: Locke, dann auch ציץ, das an der Stirn des Hohenpriesters hervorstehende Diadem, wie rabbinisch זיז ein Vorsprung. הציץ: das durch ein Gitter hindurch dringende Blicken. Hier nach der Halacha: „aus dem Gewande hervorsprießende" Fäden, אין צ״צ אלא יוצא, das Wort ציצת bedeutet nichts, als ein aus einem Andern Herausgehendes (Menachoth 41, b.), אין צ״צ אלא ענף, Ziẓith bezeichnet Fädensprossen, wie es Ezech. 8, 3. ויקחני בציצת ראשי die Haarlocke bedeutet (das. 42, a.)

על כנפי בגדיהם, nicht על בגדיהם überhaupt, sondern: על כנפי בגדיהם, da, wo das Gewand aufhört, sollen die ציצת beginnen, sie sollen eben das aus dem Gewande Hervorsprossende sein. Sie sollen daher an die Gewandecken befestigt werden, nicht über drei Daumenbreiten und nicht unter קשר גודל, d. i. die Länge des oberen Daumengliedes von dem Saume entfernt. Sie sollen על כנפי וגו' oberhalb des Endes, bevor das Gewand aufhört, aus dem Gewande hervorgehen, נוטפת על הקרן, heraus- und an der End-Ecke „herabfließen". (das. 42, a.)

בגדיהם. Wir haben bereits wiederholt zu bemerkten Gelegenheit gehabt, bei בגדי כהונה (2. B. M. 28.), נגעים (3. B. M. 13, 41.), כלאים (das. 19, 19.) daß im Gesetze als eigentliche Gewandstoffe Wolle und Flachs, צמר ופשתים, begriffen werden, und daher unter בגדים סתם in der Regel nur wollene oder leinene zu verstehen sind. Dem entsprechend ist nach einer Auffassung (Menachoth 39, b.) die Ziẓithpflicht מדאורייתא auch nur auf wollene oder leinene Gewänder beschränkt, und Gewänder von andern Stoffen wären nur דרבנן-pflichtig, eine Auffassung, welcher auch רמב״ם als Halacha folgt. Nach einer andern Auffassung (das.) sind aber Gewänder aus jeglichem Stoffe ziẓithpflichtig. Siehe unten. — בגדיהם, selbst רשותפות, ein mehreren gemeinschaftliches Kleid ist auch ziẓithpflichtig. Dagegen טלית שאולה, ein geliehenes nicht, es muß כסותך 5. B. M. 22, 12. sein, (Chulin 36, a.). — ונתנו על צ״צ הכנף וגו', indem hier הכנף absolut und nicht durch Beifügung כנף הבגד beschränkt ist, liegt darin nach einer andern Auffassung (Menachoth 39, b.) die Erweiterung, daß die Ziẓithpflicht über den engern Begriff בגד צמר ופשתים hinausgeht und Gewänder aus allen Stoffen mitbegreift, und wird dann auch hinsichtlich der Ziẓithstoffe gelehrt, צ״צ הכנף: מין כנף, die Gewandecke-Sprosse ist voraussetzlich stofflich von der Art des Gewandstoffes, und, zusammengehalten mit der

34. Da sagte Gott zu Mosche: der Mann werde hingerichtet, es bewerfe ihn mit Steinen die ganze Gemeinde außerhalb des Lagers.

36. Die ganze Gemeinde führte ihn außerhalb des Lagers hinaus, und sie bewarfen ihn mit Steinen so, daß er starb, wie Gott Mosche geboten hatte.

37. Da sagte Gott zu Mosche:

38. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage es ihnen so, daß sie sich Sproſ-

35. וַיֹּ֤אמֶר יְהוָה֙ אֶל־מֹשֶׁ֔ה מ֥וֹת יוּמַ֖ת הָאִ֑ישׁ רָג֨וֹם אֹת֤וֹ בָאֲבָנִים֙ כָּל־הָ֣עֵדָ֔ה מִח֖וּץ לַֽמַּחֲנֶֽה׃

36. וַיֹּצִ֨יאוּ אֹת֜וֹ כָּל־הָעֵדָ֗ה אֶל־מִחוּץ֙ לַֽמַּחֲנֶ֔ה וַיִּרְגְּמ֥וּ אֹת֛וֹ בָּאֲבָנִ֖ים וַיָּמֹ֑ת כַּאֲשֶׁ֛ר צִוָּ֥ה יְהוָ֖ה אֶת־מֹשֶֽׁה׃ פ

מפטיר. 37. וַיֹּ֥אמֶר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

38. דַּבֵּ֞ר אֶל־בְּנֵ֤י יִשְׂרָאֵל֙ וְאָמַרְתָּ֣

Schwierigkeiten, dürften vielleicht durch diese Bemerkung sich erledigen.)

V. 35. 36. מחוץ למחנה ,כל העדה ,רגום אתו וגו׳, ויאמר וגו׳. Siehe zu 3. B. M. K. 20, 2. und zu Kap. 24, 13. 14. 16. 23. — ויאמר וגו׳. Bei'm מקלל 3. B. M. 24, 13. in dem ganz ähnlichen Falle heißt es: וידבר ד׳ וגו׳, es war dort eine ganz neue gesetzliche Bestimmung ausgesprochen, Todesstrafe war über den מברך השם noch nicht verhängt, daher וידבר ד׳ וגו׳. Hier war nur das bereits ausgesprochene מות יומת zu erläutern, daher ויאמר ד׳ וגו׳.

V. 37. ויאמר ד׳ וגו׳. Höchst selten werden Gesetzbestimmungen mit ויאמר eingeleitet. Wo dies geschieht, sind es in der Regel Erläuterungen bereits gegebener Gesetze wie: ויאמר וגו׳ זאת חקת הפסח (2. B. M. 12, 43.) ויאמר וגו׳ אך את שבתתי וגו׳ (das. 31, 12.) ויאמר וגו׳ im eben vorangegangenen V. 35, oder Consequenz eines vorangegangenen Ausspruchs, wie: וידבר וגו׳ אחרי מות וגו׳ ויאמר וגו׳ (3. B. M. 16, 1. 2.), oder es knüpft folgende Gesetzaussprüche an vorangegangene Ereignisse an, wie ויאמר אל אהרן אתה וגו׳ (4. B. M. 18, 1.) wie endlich der allererste Gesetzesausspruch an Moses ויאמר וגו׳ החדש הזה וגו׳ (2. B. M. 12, 1.), womit eben das Gesetz als das Ziel aller vorangegangenen Ereignisse und Gotteswaltungen angekündigt wird (Ueber 3. B. M. 21, 1. siehe das.). Auch hier knüpft das ויאמר וגו׳ das damit eingeleitete Gebot nicht nur an das unmittelbar vorangehende Ereigniß an, sondern es dürfte, wie wir sehen werden, überhaupt als zusammenfassendes Resultat aller in diesem שלח לך-Abschnitte enthaltenen Ereignisse und Gesetze sich darstellen.

V. 38. דבר וגו׳ ואמרת וגו׳ ועשו להם וג׳. Wie wir bereits Jeschurun V. S. 313 bemerkt, würde als apodiktisches Gebot der Ausspruch: דבר וגו׳ ויעשו להם וגו׳ gelautet haben. ועשו kündigt die Erfüllung des hier Folgenden als ein in Folge der von Moses ihnen zu gebenden Belehrungen und Erläuterungen, des ואמרת אלהם, mehr von selbst zu erwartendes Ergebniß an. Bringe ihnen alles Bisherige und das daran sich knüpfende Folgende so zum Bewußtsein und zur Beherzigung, daß sie gerne sich Zizith an ihre Gewänder machen, wie ich ihnen empfehle. Menachoth 42, a wird an dem Ausspruch דבר

34. Diese legten ihn in Gewahrsam; denn es war nicht erklärt, was ihm zu geschehen habe.

34. וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמָר כִּי לֹא פֹרַשׁ מַה־יֵּעָשֶׂה לוֹ׃ ס

---

3. B. M. 20, 17.)

V. 34. ויניחו אתו במשמר, es ist dies eine Untersuchungshaft, die auch 2. B. M. 21, 19. vorausgesetzt ist. כי לא פרש מה יעשה לו: פרש: siehe zu 3. B. M. 24, 12. Daselbst beim מקלל heißt es: לפרש להם על פי ד׳, es war über die Strafbarkeit der Handlung überhaupt noch nichts ausgesprochen. Hier aber: כי לא פרש מה יעשה לו; daß er einer Strafe und zwar einer Todesstrafe verfallen war, war nicht zweifelhaft, es war ja bereits מחלליה מות יומת (2. B. M. 31, 14.;) ausgesprochen, es war nur zweifelhaft מה יעשה לו, welche Todesstrafe an ihm zu vollziehen wäre. יודע היה משה רבנו שהמקושש במיתה שנא׳ מחלליה מות יומת אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג (Sanhedrin 78, b.) Gleichwohl war die התראה in gesetzlicher Vollkommenheit geschehen, denn es genügt daß התרו בו סתם, daß ihm die Todesstrafe überhaupt, wenn auch nicht die spezielle Todesstrafe vorgehalten worden. (das. 80, b.) Nach der Ansicht des ר׳ יהודה ist aber jede התראה mangelhaft, die nicht unter Nennung der speziellen Todesart geschehen, und wäre dann die Hinrichtung des מקושש eine nicht maßgebende הוראת שעה nach göttlichem Ausspruch gewesen. In dieser Ansicht des ר׳ יהודה findet vielleicht der ספרי z. St: מות יומת האיש לדורות רגום אותו באבנים לשעה eine Erklärung, es hieße: normal todesschuldig ist ein מקושש erst von nun an, da dessen Todesart spezialisirt ist und die künftigen התראות rite geschehen können; gleichwohl soll auch dieser, obgleich die התראה mangelhaft gewesen, als הוראת שעה durch Steinigung hingerichtet werden. מקלל, bei welchem die התראה überhaupt nicht auf Todesstrafe lauten konnte, war jedenfalls הוראת שעה (das. 78. b).

Daß, obgleich bereits der Gesetzesausspruch מחלליה מות יומת vorlag, und jede allgemein ausgesprochen Todesstrafe, sobald sie nicht näher spezialisirt ist, סתם מיתה, auf חנק lautet, siehe (3. B. M. S. 510.), dennoch über die an dem מקושש zu vollziehende Hinrichtungsart ein Zweifel obwalten konnte, erklärt תוספ׳ Sanhedrin 78, b. und Baba Bathra 119, a. durch die begriffliche Verwandtschaft von חילול שבת בפרהס״א mit עבודה זרה, welche Moses die Vermuthung nahe legte, daß auch ihre Strafe eine gleiche sein würde, und tritt auch hier wieder die nahe Beziehung dieser פרשת מקושש mit der vorangehenden פרשת ע״ז hervor.

(ספרי enthält zu den einleitenden Worten: ויהיו בני ישרא׳ במדבר den Satz: בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושניה חיללו. Erwägt man, daß מחלליה מות יומת ja jedenfalls erst nach מתן תורה ausgesprochen war, so kann ספרי unmöglich mit diesem שבת ראשונה auf die Sabbath-Gesetzgebung bei'm Manna zurückblicken, sondern kann nur auf den Sabbath nach מתן תורה sich beziehen, wo ja zuerst das umfassende לא תעשה כל מלאכה geboten ward. Dürfte es ja noch zweifelhaft sein, ob überhaupt vor מתן תורה schon תולש und מעמר verboten gewesen, und sich das Verbot auf weiter als auf הוצאה und אפיה ובישול erstreckt habe. Einige der von Misrachi zu V. 32 erhobenen

הַשַּׁבָּת׃

zusammenlesend am Sabbath-Tage.

33. וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמֹּצְאִים אֹתוֹ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל כָּל־הָעֵדָה׃

33. Da brachten ihn Diejenigen, welche ihn Hölzer zusammenlesend fanden, zu Mosche, zu Aharon und zu der ganzen Gemeinde.

ע״ז gleichen Prägnanz gesteigert wird, und מומר לחלל שבת בפרהס״א ebenso wie מומר לע״ז als מומר לכל התורה כולה zu achten ist (Chulin 5, a.): so dürfte eben hier, wo durch die Zusammenstellung mit dem Vorhergehenden diese Gleichheit des חילול שבת mit ע״ז hervortritt, die Bemerkung, daß בני ישראל an der Stelle des Verbrechens gegenwärtig waren und das Verbrechen in deren Gegenwart, המצאים אתו מקשש עצים (siehe V. 33.) verübt wurde, von wesentlichster Bedeutung sein. Bedenken wir, daß der Begriff der Oeffentlichkeit, פרהס״א, פרסום, nicht auf die konkrete Anwesenheit von עשרה ישראל beschränkt, sondern auch dann gegeben ist, wenn der Verbrecher weiß, daß seine That publik wird, ידע שיתפרסם (Aboda Sara 74, b; שו״ת מהר״ק 160), so ist ja eben wie hier, jedes der menschlichen Strafgerechtigkeit verfallende חילול שבת eben ein solches, das im Anblick der Publizität verübt worden und somit der ע״ז gleich steht. Die עדים והתראה, die dem Verbrecher Gesetz und Strafe entgegenhalten, vergegenwärtigen ihm ja im Augenblick der That die größte Oeffentlichkeit der Gesammtheit, deren Tribunal er sich ja mit seinem אף על פי כן preisgiebt, und in deren Vergegenwärtigung er mit Bewußtsein das Verbrechen begeht. Der Nachdruck daher, den, wie eben bemerkt, unsere Stelle auf die Gegenwart der בני ישראל bei dem Verbrechen des מקושש legt, dürfte daher wohl geeignet sein, die gesetzliche Thatsache zu motiviren, daß nur חילול שבת בפרהס״א dem ע״ז-Verbrechen gleichgestellt wird. Vielleicht ist dies auch der Sinn des schwer erklärlichen Satzes des ר׳ יצחק im ספרי zum folgenden V.: ויקריבו אותו המצאים אותו מקושש וכו׳ מגיד שהתרו בו מעין מלאכתו מכאן לכל וכו׳ ר׳ יצחק אומר אינו צריך וכו׳ ומה ת״ל ויקריבו מלמד, darauf: שהתרו בו ואחר כך הקריבו. Es dürfte nach Obigem ר׳ יצחק haben sagen wollen, es stehe hier das המצאים אותו מקשש (siehe zu V. 33.) nicht um hier die bereits anderweitig resultirende Lehre von der bei jeder Criminalzeugen-Funktion nothwendigen התראה zu geben, sondern um das fortan zu konstatiren, daß bei dem מקושש die zu dessen Vorführung vor das Gericht nothwendige התראה im Momente der Thatverübung geschehen, sein Verbrechen somit ein חילול שבת בפרהס״א gewesen, woraus dann weiter die gesetzlich wichtige Folgerung sich ergiebt, daß aus der hier gegebenen Zusammenstellung mit ע״ז eine solche Gleichstellung nur für חילול שבת בפרהס״א zu entnehmen sei.

V. 33. ויקריבו אתו המצאים וגו׳, durch diese wiederholte Bezeichnung des Subjekts: „המצאים אתו מקשש עצים“ ist nach Sanhedrin 41, a das Finden zu dem Begriffe des „Befindens“ erhöht. Sie trafen ihn nicht nur die Handlung übend, sondern fanden, daß er die Handlung übte, daß sie ihm in vollem Maaße zugerechnet werden konnte, d. h. daß er sie mit vollem Bewußtsein ihres gesetzlichen Charakters und ihrer Folgen übte, ein Befund, der nur durch Fortsetzung der Handlung nach vorangegangener Warnung, התראה, sich ergeben konnte: שהתרו בו ועדיין הוא מקושש (Vgl. 2. B. M. S. 267.

Wüste, da fanden sie einen Mann, Hölzer | וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם

Nun giebt es aber noch eine Mizwa, in welcher Gott Eine Handlung, oder vielmehr Eine Unterlassung zu einer Bekenntnißthat unserer Gotteshuldigung zugleich als Gebieters über unsere Geschicke und unsere That gemacht hat, so daß deren Leistung: Huldigung, und deren Versagung: Verleugnung der Gottesherrschaft über Geschick und That ausspricht, deren Höhnung daher ebenso wie ע"ז und מגדף mit כרת und סקילה verpönt ist, und diese מצוה ist: שבת. Indem der Sabbath auf Gottes Geheiß unserem Schaffen Einhalt gebietet, legen wir mit dieser einzigen שביתה unsere That und unsere Welt zu gleicher Zeit Gott zu Füßen. Unser Nichtschaffen am Sabbath ist eben diese Doppelhuldigung, wie ein jedes Werkschaffen am Sabbath eine Doppelleugnung der Gottesherrschaft ist. In innigstem Zusammenhange steht daher der hier folgende concrete Vorgang eines חילול שבת mit den vorangehenden Gesetzen und Vorgängen, und zwar sehen wir da dieselben בני ישראל, dieselbe עדה, dasselbe Volk, das wir im Beginne dieses Abschnittes in vollendetem Aufruhr gegen Gott und seine Leitung erblicken, wieder gesinnungstreu, und obgleich במדבר, obgleich für sein gegenwärtiges Geschlecht dem hoffnungslosen Wandern in der Wüste verfallen, doch sich seiner gotthuldigenden Aufgabe wieder bewußt und die Huldigung Gottes und seines Gesetzes mit Ernst gegen alle seine Angehörigen vertreten. Die einleitenden Worte: ויהיו בני ישראל במדבר, sowie die ganze Fassung dieses Berichtes, verglichen mit dem des מקלל im 3. B. M. 24, 10 f, weist darauf hin, daß hier auf die stattgefundene Initiative des Volkes ein besonderer Nachdruck gelegt ist. Es heißt nicht: ויצא איש ויקושש עצים ביום השבת ויביאו אותו אל משה וגו׳ sondern: ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו וגו׳ ויקריבו אתו המצאים אתו וגו׳, damit richtet der Bericht unser Augenmerk offenbar mehr auf die Thätigkeit der Söhne des Volkes und deren Intervention zur Vertretung des Gesetzes als auf den Verbrecher.

מקשש עצים. (Siehe 2. B. 5, 7.) Wir haben es dort zweifelhaft gelassen, ob קשש verwandt mit קצץ, גזז, schneiden, kurzschneiden, oder verwandt mit גשש, herumtasten, etwas Greifbares auflesen ursprünglich bedeutet. So bleibt es auch (Sabbath 96, b.) zweifelhaft, in welcher מלאכה das Sabbath-Verbrechen des מקושש bestanden, ob מעביר ד׳ אמות ברה״ר, תולש oder מעמר, ob im Schneiden, Auflesen oder Transportiren der Hölzer vier Ellen im רשות הרבים (Siehe 2. B. M. S. 575.) War es dies Letztere, so dürfte die einleitende Bemerkung: ויהיו בני ישראל במדבר in sehr wesentlicher Beziehung zu dem ganzen Ereigniß stehen. Es ist nämlich aus Sabbath 6, b. ersichtlich, daß מדבר, die Wüste, an sich nicht den Charakter eines Gesammtheitsraumes, רשות הרבים, hat, und nur בזמן שישרא׳ שרויין במדבר, durch Israel's Anwesenheit und während derselben die Bedeutung als רה״ר hatte. Durch die Notiz ויהיו בני ישראל במדבר dürfte somit der Handlung des מקושש, vorausgesetzt, daß diese in העברה ד׳ אמות ברה״ר bestanden, erst die Gesetzwidrigkeit begründet, und damit zugleich dem Irrthum vorgebeugt sein, daraus einen Präzedenzfall zur Beurtheilung der מדבר בזמן הזה herzuleiten. Wir knüpfen hieran noch eine Bemerkung. Wenn nach der rezipirten Halacha der Sabbath die einzige Institution ist, deren Verletzung erst durch die Öffentlichkeit, פרהסיא, in der sie geschieht, zu der

הֵפַר הִכְּרִת ׀ תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֺנָהּ בָהּ׃ פ

32. וַיִּהְיוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר

wirksam gemacht, entwurzelt, entwurzelt wird diese Seele, ihre Sünde kehrt wider sie.

32. Jisrael's Söhne waren in der

---

der von Gott und seinem Gesetze überhaupt Abgefallenen gehört, seine volle Begründung. Ausdrücklich ist hier ע"ז זדון als ביד רמה geübtes Höhnen Eines Gottes-Wortes und Nichtachten Eines Gottes-Gebotes, כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר, in seiner Tiefe verpönt, und steht nur darin ע"ז specialisirt, daß hier, der Natur des Verbrechens zufolge, schon ein gewöhnliches מזיד zu להכעיס, zu einem ביד רמה geübten מרד erwächst (Siehe ב"י י"ד סוף סי' רסח). Jede להכעיס-Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist aber ebenso eine יד רמה, eine gegen Gott und sein Gesetz „erhobene Hand" und steht in gleicher Kategorie.

Daher denn auch der (Sanhedrin 99, a.) überlieferte Satz: כי דבר ד' בזה זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זהו כי דבר ד' בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק"ו זה מגז"ש זו זהו כי דבר ד' בזה d. h. wer die Gesetzoffenbarung von Gott leugnet, und wenn er auch die Göttlichkeit der ganzen תורה zugesteht, bis auf Einen Vers, den er Moses und nicht Gott zuschreibt, und wenn er auch nur Eine Gesetzausdrucksnuance, die hermeneutische Gültigkeit Eines קל וחומר, Einer גזרה שוה leugnet, der verfällt dem Begriffe der mit כי דבר ד' בזה ausgedrückten Gesetzeshöhnung. Nicht umsonst steht der Begriff der Offenbarung nach allen ihren Bestandtheilen als: תשב"כ, תשבע"פ, Vormosaisches: אדם נח אבות, Nachmosaisches: נביאים umfassend, an der Spitze dieses Abschnittes. Wer auch nur Ein דבר von diesen דברי ד', Eine מצוה von diesen מצוה ד' leugnet, von dem spricht das Gesetz: כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר!

הפר. הפר kommt meist in Verbindung mit ברית, עצה, מחשבה, נדר vor und bedeutet die Störung und Vereitelung dessen, was geschehen sollte. הפר מצוה ist daher: ein Gebot nicht allgemein, aber für sich unwirksam machen, es für sich nicht vorhanden sein lassen, ihm die Verpflichtungskraft versagen, seiner Wirkung mit Trotz entgegentreten.

עונה בה. Seine Feindschaft gegen Gottes Gesetz ist vergeblich. Gottes Gesetz bleibt in seiner heiligen Unantastbarkeit bestehen, aber auf ihn fällt sein Verbrechen zurück: er hat mit der Höhnung des Gesetzes sich um seine Zukunft gebracht: הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה — Daher auch עונה wohl רפה. (Siehe 3. B. M. S. 514.).

V. 32. Das vorangehende Gesetz hatte die ע"ז-Versündigung als Abfall von Gott und seinem Gesetze behandelt, und in dem darauf bezüglichen Opfer liegt der Schwerpunkt auf der Huldigung Gottes als Leiters unserer Thaten und Lenkers unseres Geschickes, wie dies in עולה und מנחה ונסך zum Ausdruck gelangt. Es schloß zugleich mit Besprechung des Falles, daß das ע"ז-Verbrechen במזיד, aber ohne עדים והתראה geschehen und so sich der menschenrichterlichen Cognition entziehe, aber dem göttlichen Gerichte verbleibe, das כרת über ע"ז und ברכת ד' verhänge.

wurzelt aus ihres Volkes Mitte. | מִקֶּרֶב עַמָּהּ׃

31. Denn ein Wort Gottes hat er verachtet, hat ein Gebot von Ihm un= | 31. כִּי דְבַר־יְהוָה בָּזָה וְאֶת־מִצְוָתוֹ

---

rung: לא בא הכתוב אלא את ד׳ הוא מגדף implicite מברך את ד׳ auch mit כרת belegt, ליתן כרת במברך את ד׳ (Kerithoth 7, b). Das mit סקילה verpönte Verbrechen des מברך את השם ist bereits 3. B. M. 24, 13: f. besprochen, und ist hier dafür כרת ausgesprochen wenn es ohne עדים und התראה geschehen. Obgleich jedoch מגדף mit כרת verpönt ist, so ist es doch בשוגג nicht חטאת=pflichtig, weil אין בו מעשה (Siehe הל׳ שגגות רמב״ם 1, 2. ל״מ das.) ebenso wie ja auch עובד ע״ז בשוגג, von welchem ja die כרת=Bestimmung auf מגדף übertragen wird, nur חטאת=pflichtig ist wenn es במעשה geschehen.

V. 31. כי דבר ד׳ בזה וגו׳. Eingeleitet wurde dieser Gesetzesabschnitt von שגגת זדון ע״ז, V. 22, 23., durch Supponirung eines Abfalls vom Gesetze, der in der V. 24 f. besprochenen ע״ז=Verirrung nur zu einem concreten Ausdrucke kommt. Es war damit schon das ע״ז=Verbrechen in seiner eigentlichen Schwere als ein Abfall vom ganzen Gesetze gekennzeichnet, כל המודה בע״ז כאלו כופר בכל התורה כולה, und wie sehr eben dieser von ע״ז involvirte Gesetzes=Abfall und nicht eigentlich, wie man meinen dürfte, die Gott ב״ה entgegengerichtete Höhnung, das eigenliche Moment bildet, in welchem das ע״ז=Verbrechen gipfelt, das spricht sich eben in diesen einleitenden Sätzen aus, in welchen die ganze uns verpflichtende Gottesoffenbarung in ihren umfassenden Theilen und Stadien vergegenwärtigt werden. Es steht dies ja so sehr im Vordergrund, daß das ע״ז=Vergehen und Verbrechen nur in der Umschreibung als Abfall vom Gesetze ausgedrückt ist. Dem entsprechend schließt nun auch dieser ע״ז=Gesetzesabschnitt und motivirt das über עובד ע״ז und מגדף ausgesprochene כרת durch: כי דבר ד׳ בזה ומצותו הפר הכרת תכרת וגו׳, und legt damit das größte Gottes=Siegel an Gottes Gesetz! Die כרת=Strafe ereilt selbst den Götzen Dienenden und Gottes=Lästerer in letztem Grunde nicht weil er Götzen gedient und Gott gelästert, sondern weil er damit ein Gottes=**Wort** gehöhnt und ein Gottes=**Gebot** als nichtig behandelt, weil er mit Bewußtsein dem Gottes=Worte: אנכי ולא יהי׳ לך und dem Gottes=Gebote אלקים לא תקלל zuwider gehandelt, und weil ein bewußtvolles Zuwiderhandeln gegen **diese** Gebote das gewöhnliche מזיד überschreitet und zum מרד und להכעיס, zum הרים יד, zur „Handhebung" gegen Gott und sein Gesetz sich gestaltet. Damit ist denn nicht die objektiv metaphysische Erkenntniß oder Leugnung Gottes, sondern die subjektiv sittliche **An**erkennung oder Nicht**an**erkennung Gottes, die Anerkenntniß oder Leugnung seiner Beziehungen zu uns, in welche Er durch Ertheilung seines Gesetzes zu uns getreten, und die eben in diesem Gesetze und durch dieses Gesetz uns zum Bewußtsein gebracht, kurz die Anerkennung oder Leugnung Gottes als **unseres Gottes**, wie dies ja sein אנכי ד׳ אלקיך, nicht אלקים, grundlegend promulgirt hat, **sie** ist damit als dasjenige bezeichnet, womit überhaupt unsere Beziehung zu Gott steht oder fällt. (Siehe 2. B. M. S. 224 f.)

In diesem Allen findet dann der Satz: מומר אוכל נבלות להכעיס מין oder (Aboda Sara 26, b.) daß, wer nicht aus Leidenschaft (תיאבון), sondern aus grundsätzlicher Gesetzesverhöhnung (להכעיס) auch nur Eines der göttlichen Gesetze übertritt, in die Kategorie

רָמָה מִן־הָאֶזְרָח וּמִן־הַגֵּר אֶת־יְהֹוָה הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא

hobener Hand thut, von Eingeborenen oder aus der Fremde Eingetretenen Einer, der spricht damit Gottes Lästerung aus, und diese Seele wird ent-

---

ist Empörung Vgl. 2. B. M. 14, 8. Hier im Gegensatz zu der vorhergehend besprochenen שגגה ist es einfach מזיד: die bewußtvolle Gesetzübertretung. (Sabbath 68, b. 69, a.) Allein עבודה זרה במזיד, ein mit Bewußtsein geübter Götzen dienender Akt wird durch die Bedeutung des Aktes selbst zum מרד, zur Empörung gegen Gott, und זדון עבודה זרה wird: יד רמה. — מגדף. Was גדף in Bezug auf Gott heißt, das ist aus Kön. II. 19, 6. 22. mit Hinblick auf 18, 32—36. ersichtlich, wo die Sendlinge des assyrischen Königs Gott in ohnmächtiger Nichtigkeit allen Göttern des Heidenthums gleichgestellt hatten, und diese vernichtende Leugnung Gottes גידוף genannt wird. Ezech. 20, 27. wird auch der von Israel in dem ihm verliehenen Lande den Göttern dargebrachte Opferdienst גדף את ד׳ genannt. Vielleicht ist גדף mit קטף, Abknicken, und קטב, Tödten, verwandt, Vgl. נקב. Es heißt hier nun: Wer aber auch nur eine solche ע"ז-Handlung, hinsichtlich deren selbst bei einem ב"ד הגדול ein Irrthum möglich ist, (und auf eine solche weist ja der Zusammenhang hin), mit Bewußtsein übt, der hat schon damit גידוף vollendet, Gott negirende Lästerung ausgesprochen. Offenbar ist hier גידוף das Umfassendere, Höhere, und es wird hier auch nur eine vereinzelte ע"ז-Handlung, mit Bewußtsein geübt, גידוף gleichgestellt. גידוף ist ברכת ד׳ und jede ע"ז-Handlung wird als vollendetes גידוף erklärt. Das Verhältniß von ע"ז zu ברכת ד׳ wird Kerithoth 7, b., um den heiligen Gottesgedanken vor blasphemirendem Anhauch des Sprachausdrucks zu schonen, sinnig mit Lautanklang von גדף und גרף, an einem concreten Objekte veranschaulicht. ע"ז, heißt es daselbst, ist: כאדם האומר לחברו גירפת הקערה ולא חיסרת, du hast aus dem Gefäße seinen Inhalt völlig genommen, hast aber das Gefäß selbst nicht angegriffen. ברכת ד׳ ist aber: כאדם האומר לחברו גירפת הקערה וחיסרת, du hast das Gefäß ausgerieben und hast es selbst damit angegriffen, nach der Lesart im ספרי: גררת את כל הקערה כולה ולא שיירת ממנה כלום, du hast das ganze Gefäß damit aufgerieben. ע"ז wendet die Gott allein gebührende Anerkennung und Diensthingebung einem Andern zu, entzieht Gott das Ihm Gebührende, meint aber vielleicht damit Gottes Anerkennung an sich unangetastet zu lassen. ברכת ד׳ wendet sich aber direkt Gott ב"ה mit vollendeter lästernder Negirung entgegen. ע"ז ist contradiktorischer Gegensatz, ברכת ד׳ conträrer, כופר בעיקר. Wenn hier nach der als Halacha recipirten Lehre der חכמים unter מגדף: מברך את ד׳ zu verstehen ist, und hier gesagt ist, daß עובד ע"ז במזיד mit einem מברך את ד׳ identisch ist, so ist damit eben gesagt, daß das Verbrechen des עובד ע"ז, der damit nur einer ע"ז auch eine עבודה zuwenden wollte, weit über den äußern Schein seiner Absicht hinausgehe indem mit jeder עבודה זרה zugleich eine völlige Gottesverneinung vollzogen werde. Er wollte גורף את הקערה sein und גוררה ולא שייר ממנה כלום. Es fließt dies aus dem קנא-Begriff, aus der Ausschließlichkeit des Gotteseinheitgedankens. Indem ferner hier ע"ז als identisch mit ברכת ד׳ erklärt wird, für ע"ז aber hier כרת ausgesprochen ist, so hat das Gesetz durch die Erklä-

בִּשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת־שְׁנָתָהּ
לְחַטָּאת׃
28. וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל־הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת
בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי יְהוָה לְכַפֵּר
עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ׃
29. הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר
הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם
לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה׃
30. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה ׀ בְּיָד

Unachtsamkeit vergeht, so bringt sie eine einjährige Ziege zum Entsündigungsopfer,

28. und es vollzieht der Priester über die unachtsame Person, indem sie in Unachtsamkeit sich vergangen, Sühne vor Gott und es wird ihr verziehen.

29. Der Eingeborene unter Jisrael's Söhnen und dem unter sie aus der Fremde Eingetretenen, Eine Lehre soll euch für Denjenigen sein, der Etwas in Unachtsamkeit verübt.

30. Die Person aber, die es mit ge-

---

ganz und nicht allein hervortritt, indem eine ihr unter dem Schein einer Autorität gewordene Irrlehre die Mitschuld trägt, auch dann bleibt sie כפרה-bedürftig vor Gott. Wie aber bei שגגת ע"ז של צבור das ב"ד הגדול als solches im Opfer nicht zum Ausdruck gelangt und daher nicht פר, sondern שעיר das National-חטאת bildet, also schwindet auf dem Boden der ע"ז-Verirrung jedes Amt und jede Würde des Einzelnen, und weder כהן משיח noch נשיא hat wie bei den übrigen חטאת יחיד einen besonderen Opferausdruck (3. B. M. 4, 3. 22.), sie sind vielmehr im חטאת יחיד של ע"ז dem geringsten יחיד im Volke gleich und erscheinen als שעירה, nicht als שעיר vor Gott. ובעכו"ם היחיד והנשיא ומשיח מביאין שעירה (Horioth 9, a.)

V. 29. האזרח וגו'. Siehe zu V. 26. — תורה אחת יהי' לכם לעשה בשגגה, durch diese Verallgemeinerung der hier gegebenen gesetzlichen Bestimmungen wird die hier behandelte ע"ז-Verirrung exemplificatorisch für die חטאת-Pflicht bei שגגות im Allgemeinen. Die hier mit חטאת-Pflicht belegte ע"ז-Versündigung ist, wie das folgende והנפש אשר תעשה בשוגג ביד רמה u. s. w. ausspricht, במזיד mit כרת verpönt; sie ist ferner eine Versündigung, die wie ebenfalls dabei hervorgehoben wird, אשר תעשה u. s. w., die durch eine thätige Handlung, nicht durch eine Unterlassung verübt wird; daher der Canon: הוקשה כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, מה ע"ז שב ואל תעשה אף כל שב ואל תעשה, und ferner: (Sabbath 69, a. תוספ' das. Kerithoth 3, a.) Daher sind alle Gesetzübertretungen, die nicht mit כרת verpönt sind, von der חטאת-Pflicht ausgeschlossen, und daher sind auch פסח und מילה, obgleich mit כרת verpönt, doch nicht חטאת-pflichtig, weil deren Versündigung in Unterlassen von Geboten, nicht in Verübung von Verbotenem besteht. Ebenso ist מגדף, Gotteslästerung ausgeschlossen, dessen Versündigung obgleich mit כרת verpönt und Uebertretung eines Verbotes, dennoch nicht wie ע"ז in einer Handlung מעשה, sondern in Worten besteht. (Kerithoth 2, a. Siehe 3. B. M. S. 81.)

V. 30. והנפש אשר וגו'. ביד רמה bezeichnet die herrenlose Selbstständigkeit, הרים יד ב-

וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל־הָעָם בִּשְׁגָגָה׃ ס

שביעי 27. וְאִם־נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא

Jisrael's und dem in ihre Mitte aus der Fremde Eingetretenen wird verziehen; denn es kam dem ganzen Volke in Unachtsamkeit zu.

27. Und wenn Eine Person sich in

כליהה gewürdigt hervorgehoben wird, dürfte vielleicht darin das Motiv haben, daß eben bei einem aus dem Heidenthum Eingetretenen eine Abirrung zu ע״ז ernster als Rückfall zu fassen scheinen könnte. כי לכל העם בשגגה, die Gesetzübertretung ist dem ganzen Volke durch eine Verirrung zugekommen.

V. 27. ואם נפש אחת וגו׳. Der ע״ז-Verirrung der Gesammtheit war ein geistiger Gedankenabfall und ein theoretischer Lehr-Irrthum der Gesammtheits-Intelligenz vorangegangen, daher, wie wir zu zeigen versucht, das עולה mit מנחה und נסך, daher auch das חטאת als חטאת פנימית. Nicht freilich das ב״ד הגדול als פר, sondern die Nation in ihren Stämmen als שעיר hatte durch הזית und מתנית im היכל sich zu mahnen und zu geloben, fortan mit männlicher Festigkeit der ihnen in den בדי הארון entgegen harrenden Aufgabe als Fortträger des göttlichen Gesetzes durch Wartung des in Lehre und Uebung dem Gesetze zu zollenden Schutzes (הזית על הפרכת כנגד בדי הארון) zu genügen, und nur auf den Höhen des gottgewiesenen Ideal's die Gesammtblüthe des materiellen und geistigen Heiles der Nation zu erwarten, (מתנות על קרנות מזבח הזהב). Die Aufgabe, die im normalen Fortbestand der Nation vom Amte des כהן המשיח und des ב״ד הגדול im Auftrag der Nation zu lösen ist, tritt da, nach momentaner Störung der Nationalbeziehung zu Gott durch ע״ז-Verirrung der Nation, bei'm Wiederaufbau dieser Beziehung, in ihrer Ursprünglichkeit an die Nation zurück. Die Nationalstämme mit ihren zwölf שעירים stellen sich im היכל als Wächter und Träger der פרכת- und מזבח הקטרת-Aufgabe ein. ואם נפש אחת תחטא בשגגה, wenn aber nicht die Gesammtheits-Intelligenz eine Gesammtheits-Verirrung erzeugt hat, sondern eine ע״ז-Verirrung als individuelle Gesetzübertretung zur Sühne steht, — und das ist es immer, sobald הוראת ב״ד הגדול oder שגגת רוב הצבור fehlt —, so ist שגגת ע״ז wie jedes andere שגגת יחיד in איסורי כרת durch חטאת חיצונית (3. B. M. 4, 27. f.) zu sühnen und unterscheidet sich nur dadurch, daß dort zwischen שעירת עזים und כבשה die Wahl gelassen ist, hier aber (ספרי) נידון בקבוע ist sein Opfer fixirt עז בת שנתה. Einer ע״ז-Verirrung gegenüber wird von „Jedem im Volke" die שעיר-gleiche Selbstständigkeit und Festigkeit erwartet, die nicht in שגגה, nicht in sorglose Gedankenlosigkeit verfällt und vor Verirrungen in solcher Tragweite geschützt sein sollte. Selbst einer von höchster Autorität ausgehenden Irrlehre gegenüber, יחיד שעשה בהוראת ב״ד, bleibt der Einzelne, der sie befolgt, der Verantwortung vor Gott nicht enthoben, יחיד שעשה בהוראת ב״ד חייב (Horioth 2, b.), ein Grundsatz, dessen ernsteste Beherzigung vielleicht keiner Zeit also von Nöthen war, als unserer so gerne hinter irrige Rabbiner- oder Rabbinerversammlungs-Erklärungen ihr Gewissen verschanzenden Zeit, und der vielleicht auch in der dageschlosen Schreibung des בחטאה בשגגה seine Andeutung im Texte gefunden. Auch wenn „die Person" bei der Versündigung nicht

25. Es vollzieht der Priester über die ganze Gemeinde Jisrael's Sühne und es wird ihnen verziehen; denn es ist eine Unachtsamkeit, und sie haben ihre Wiederannäherung Gott in einer Feuerhingebung gebracht, und ihr Entsündigungsopfer vor Gott über ihre Unachtsamkeit.

26. Der ganzen Gemeinde der Söhne

25. וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי־שְׁגָגָה הִוא
וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת־קָרְבָּנָם אִשֶּׁה
לַיהוָה וְחַטָּאתָם לִפְנֵי יְהוָה עַל־
שִׁגְגָתָם׃
26. וְנִסְלַח לְכָל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

---

hoben: .ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לד׳ ומנחתו ונסכו כמשפט Wenn wie wiederholt angedeutet, das Grundaxiom der jüdischen Wahrheit, אנכי und לא יהי׳ לך, in den Gedanken aufgeht, Gott als den alleinigen Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschicke anzuerkennen, so findet ja dieser Gedanke seinen vollsten Ausdruck in פר לעולה und מנחתו ונסכו כמשפט. Das עולה huldigt Gott als dem Leiter unserer Thaten, מנחה ונסך als dem Lenker unserer Geschicke, und wenn nach so großer Verirrung die ganze Gesammtheit sich wieder Gott als פר u. s. w. darstellt, so gelobt sie damit fortan treu im „Dienste“ Gottes sich zu bewähren und durch Dahingebung ihres ganzen Wesens und aller ihrer Bestrebungen an die Altarhöhe und das Feuer seines Gesetzes die Erfüllung seines ganzen Willens auf Erden anzustreben und Ihm und nur Ihm allein mit jeder Seite ihres Geschickes und ihrer Glückseligkeit auf Erden zu huldigen. Dann erst kann sich mit Hinblick auf die Eine praktische Verirrung das חטאת-Gelöbniß im שעיר anschließen, nicht wieder gedankenlos hinabzusinken von der Höhe, auf welche Gott uns gestellt und שעיר-Festigkeit allen uns von unserem Lenker und Leiter weglockenden Versuchungen entgegenzustellen. Bedeutsam tritt hier bei den ע״ז-Verirrung-Opfern das ב״ד als solches völlig zurück, und geht ganz in die Nation auf. פר העלם דבר של צבור ist eigentlich das Opfer des ב״ד הגדול, jeder Stamm stellt ihm seinen פר und damit die Mahnung an künftig umsichtigere und einsichtigere Waltung seines Amtes, und durch סמיכה adoptirt das ב״ד הגדול das Opfer als sein חטאת. Mit שגית ע״ז hat aber das ב״ד sich selber aufgehoben; nicht פר חטאת, sondern שעיר חטאת ist das Sühnopfer und bleibt daher ohne סמיכה rein Sühne der Nation, innerhalb welcher dann auch das ב״ד sich wieder mit Gott und seinem Berufe zusammen findet.

ועשו כל העדה פר וגו׳ ist nach der Halacha (Horioth 4, b.) je Einen Stier und Einen שעיר von jedem Stamm. Diese שעירי ע״ז gehören zu den חטאות פנימיות und werden ganz wie diese behandelt, sie haben הזיה im היכל zum פרכת hin כנגד בין הבדים, נתינה על קרנות מזבח הזהב, שפיכת שירים אל יסוד מזבח העולה und nach diesen עבודת הדם kommen ihre אימורים auf den מזבח und ihr ganzer übriger Körper wird חוץ למחנה verbrannt. Siehe zu 3. B. M. 4, 4—21.

V. 25. .והם הביאו את קרבנם אשה לד׳: das עולה und נסכים, לפני ד׳ והטאתם: der שעיר הנעשה בפנים als חטאת פנימית.

V. 26. Daß hier bei כפרה für שגגת ע״ז der גר הגר בתוכם insbesondere als der

פר בן־בקר אחד לעלה לריח ניחח ליהוה ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר־עזים אחד לחטת:

Emporopfer Gott zum Willfahrungsausdruck, und seine Huldigungsgabe und sein Gußopfer nach Vorschrift, und einen Ziegenbock zum Entsündigungsopfer.

הוראת ב״ד הגדול veranlaßten mit כרת verpönten Uebertretungen 3. B. M. 4, 13—21. besprochen und für den פר העלם דבר של צבור bestimmt ist. Nur ist das Opfer verschieden. Dort bringt die nationale Gesammtheit, und zwar jeder Stamm einen פר, also zwölf פרים zum חטאת, und die זקני העדה, das Collegium der Einundsiebzig spricht durch סמיכה (das. 15.) ihre besondere Beziehung zu diesen Opfern aus. Hier bringt die nationale Gesammtheit, und zwar jeder Stamm einen פר zum עולה und einen שעיר zum חטאת, also zwölf פרים zum עולה und zwölf שעירים zum חטאת, und wie bei allen sonstigen קרבנות צבור findet keine סמיכה statt. (Horioth 4, b. Menachoth 90, a.)

Damit ist denn die Gesammtheitsühne für ע״ז שגגת nicht nur von der entsprechenden Gesammtheitsühne aller übrigen שגגות, sondern überhaupt von allen übrigen שגגות charakteristisch geschieden. Bei allen übrigen שגגות findet die anzustrebende כפרה ihren Ausdruck nur im חטאת, hier aber in עולה und חטאת, und zwar tritt das עולה bedeutsam in den Vordergrund. Während überall sonst das חטאת dem עולה in der Darbringung vorangeht, ist hier das עולה zuerst darzubringen, und das חטאת tritt als secundär zurück, worauf auch die verkürzte Schreibart, חסר א׳ חטת כתיב, hinweist. (Sebachim 90 b.)

Die durch פר העלם דבר של צבור zur Sühne kommende Verirrung besteht auch aus einer שגיה und einer שגגה, aus הוראת ב״ד und מעשה הצבור. Allein es geht die שגיה nicht über die שגגה hinaus und fällt in der כפרה mit ihr zusammen. Hier aber ist die שגיה ein theoretischer Abfall vom ganzen Gesetze, wie er ja auch ausdrücklich in den vorangehenden V. 22 u. 23. ausführlich gezeichnet ist, und die שגגה, die Eine ע״ז-Handlung, ist nur Eine specielle koncrete Folge davon. Hier treten beide Momente in gesondertem Opfer zur Sühne hin, die שגיה durch עולה, die שגגה durch חטאת, und zwar muß erst das allgemeine Pflichtband mit Gott und seinem Gesetze wieder geknüpft sein, bevor überall von der Sühne des einzelnen Aktes die Rede sein kann. Rein geistige Verirrungen, הרהורי הלב, finden aber ihre Sühne im עולה, sie entspringen aus nicht gehörig bethätigter Energie des Geistes in Hingebung an die Erkenntniß der Wahrheit, deren Mangel das „Aufkommen" und sich Festsetzen des Irrthums ermöglicht, wie bezeichnend genug, (Jeruschalmi Joma VIII, 7.) eben an dem oben V. 22 citirten העולה על רוחכם וגו׳ des Ezechiel gelehrt wird, wo die Wahrheit nicht עולה על הרוח ist, da ist der Irrthum עולה. (Siehe zu 2. B. M. S. 434.) Es ist ferner עולה und nicht חטאת der Ausdruck unserer normalen Beziehung zu Gott. (Siehe 3. B. M. S. 108, 109.), und wenn durch die geistige Verirrung der Nation das ganze Band mit Gott zerrissen ist und nach wieder gewonnener Besinnung auf's Neue geknüpft werden soll, so kann diese erneute Bundesschließung in nichts Anderem, als im עולה Ausdruck gewinnen. Da tritt denn nun wieder die נסכים-Institution bedeutsam dem עולה zur Seite, und wird ganz eigentlich hervorge-

24. so sei es, wenn von den Augen der Gemeinde es zu einer Unachtsamkeit in That geworden, so vollzieht die ganze Gemeinde je einen jungen Stier zum

24. וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל־הָעֵדָה

---

dritten Person spricht, somit sie in der Weise an Moses richtet, wie dieser sie und so auch alle folgenden Gesetze dem Volke zu wiederholen hatte. Durch die ersten beiden Aussprüche erhielten wir die Gewißheit, daß כי ידבר אלק" את האדם וחי, durch die folgenden die Gewißheit, daß Gott sich Mosis als vermittelnden Ueberbringers seiner Gesetze an uns bediene. Obgleich דבר א' אל כל קהלכם את כל הדברים האלה, obgleich alle עשרת הדברות von uns am Sinai vernommen wurden, so waren doch nur die ersten beiden in ihrer überwältigenden direkten Anrede so übermächtig dem Volke, daß es der überwältigenden Macht der direkten Gottesanrede sich nicht gewachsen fühlte, und sich für den ganzen Verfolg der Gesetzgebung die Vermittlung Mosis erbat (5. B. M. 5, 19—24. Siehe ס' באר שבע zu Horioth 8, a.) Demgemäß wären durch אשר דבר ד' אל משה nur die beiden direkt empfangenen אנכי' und לא יהי' לך, durch את כל וגו' ביד משה die übrigen דברות und der ganze Verfolg der in Schrift und mündlicher Ueberlieferung uns durch Moses übergebenen Gesetzgebung, so wie durch מן היום וגו' Alles, was vor Moses und nach Moses von Gott an Adam, Noa, die Patriarchen und die Propheten für uns ausgesprochen ist, bezeichnet. אנכי' und לא יהי' לך sind aber die beiden grundlegenden Sätze, die durch alleinige und ausschließende Huldigung Gottes als Lenkers unserer Geschicke und Leiters unserer Thaten den völligen Bruch mit allem Heidenthum in jeglicher Form von uns fordern, und zu welchen alle übrigen Gesetze und alles durch die Propheten Gesprochene nur den Commentar bilden. Es wären dann diese beiden Sätze vielleicht hier darum besonders hervorgehoben, weil es sich eben hier um den durch eine ע"ז-Handlung documentirten Gesammtabfall vom Gesetze handelt, und vielleicht ist dies der Sinn des תני דבי רבי (Horioth das.) אמר קרא אשר דבר ד' אל משה וכתיב אשר צוה ד' אליכם ביד משה איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הב"ה וצוה ע"י משה הוי אומר זו ע"ז דתנא דבי רבי ישמעאל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. Es wäre dann das צוה ע"י nicht blos von der specielleren Erläuterung des ע"ז-Verbotes allein, sondern von allen מצות zu verstehen, die in weiterem Sinne sich als Consequenzen des mit אנכי' und לא יהי' לך promulgirten ע"ז-Verbotes begreifen lassen, und fiele dann תנא דבי רבי mit der Auffassung רבא's oder רבי יהושע בן לוי's, daß ע"ז eben die מצוה ist, die שקולה ככל המצות, in der Idee zusammen.

V. 24. והיה אם מעיני העדה וגו': עיני העדה, die „Intelligenz" der Nation, ist das ב"ד הגדול. Wenn also diese höchste Gesetzesautorität irrthümlich (durch eine שגיה V. 22.) das Vollziehen einer עבידה זרה-Handlung als gestattet erklärt und dadurch נעשתה לשגגה, dieser theoretische Irrthum zu einer praktischen Verirrung geworden, d. i. wie es V. 26 heißt: לכל העם בשגגה, es hat die nationale Gesammtheit, oder doch eine die Gesammtheit repräsentirende Majorität — sei es רוב הקהל במיעוט שבטים oder רוב השבטים במיעט הקהל siehe 3. B. M. S. 99. — בשוגג die vom ב"ד הגדול als erlaubt erklärte ע"ז-Handlung vollzogen. Es ist dies ganz derselbe Fall, der hinsichtlich aller andern durch

Gott Gebote ertheilt hat und weiter zu euren Nachkommen:

אֲלֵיכֶם בְּיַד־מֹשֶׁה מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם׃

---

einfach: ולא תעשו את כל המצות האלה zu sagen, sondern specialisirt die Gottesgesetze nach deren Offenbarungs-Art und Offenbarungszeit: את כל אשר צוה ד׳, אשר דבר ד׳ אל משה אליכם ביד משה, מן היום אשר צוה ד׳ והלאה לדרתיכם. Offenbar soll mit dieser Specialisirung der Abfall von Gott und seinem Gesetze in umfassendster Totalität bezeichnet sein. Bezieht man das אשר דבר ד׳ אל משה als einfachen Relativsatz zu כל המצות האלה, so waren damit die hier in der Schrift vorliegenden Gesetze gemeint, also תורה שבכתב, את כל אשר צוה ד׳ אליכם ביד משה wäre sodann das euch zur mündlichen Mittheilung durch Moses Ueberlieferte also תורה שבעל פה. מן היום וגו׳, da es nicht heißt אשר צוה ד׳ אליכם, sondern אשר צוה ד׳ allgemein, so greift dies ohne Zweifel auf den Moment zurück, in welchem überhaupt Gott zuerst seinen gesetzgebenden Willen an den Menschen offenbart hat, also auch die an Adam und Noa geoffenbarten allgemeinen noachidischen Pflichten, so wie die den אבות ertheilten Gebote. In der That ist ja auch das ע״ז-Verbot nicht erst die Grundlage des jüdischen, sondern des allgemeinen menschlichen Pflichtkreises, und ebenso geht der Gedanke mit לדרתיכם noch über die mosaische Gegenwart hinüber und schließt auch jedes Gotteswort mit ein, das Gott durch die Propheten der späteren Zeit zur Offenbarung gelangen ließ (ספרי). Damit ist denn unsere Beziehung zu Gott als eine einheitliche bezeichnet, die keine Auswahl und keine Theilung kennt, und dem Wahn keinen Raum gestattet, als ob man beliebig das specifisch Jüdische aufgeben und sich auf dem noachidischen Standpunkt des Reinmenschlichen halten, als ob man das Mosaische aufgeben und sich ein sogenanntes „Prophetisches" construiren könne. Es giebt für uns nur ein Entweder — Oder. Entweder ein ganzer Jude mit dem ganzen Gesetz, oder ganz und gar Gott den Rücken zugewendet. Nicht umsonst hat Gott hier den Abfall von Ihm als identisch mit dem Abfall von seinem Gesetze, oder vielmehr, den Abfall von seinem Gesetze als identisch mit dem Abfall von Ihm bezeichnet, hat einen dem Götzenthume sich zuwendenden Abfall eben nur durch den Abfall von seinem Gesetze umschrieben; denn Er kennt für uns keine Verbindung mit Sich als nur vermittelst der Treue an seinem Gesetze. (Siehe zu V. 30, 31.)

Im ספרי wird das אשר דבר ד׳ אל משה nicht als Relativsatz zu את כל המצות האלה, erläutert, sondern: אשר דבר ד׳ אל משה bildet mit dem folgenden מן היום אשר צוה וגו׳ zusammen den erschöpfenden Inhalt von כל המצות האלה. את כל אשר צוה וגו׳. Zu Unterscheidung von אשר צוה ד׳ אליכם ביד משה bezeichnet nämlich: אשר דבר ד׳ אל משה diejenigen Gottesaussprüche, die uns nicht erst durch Moses überbracht wurden, die uns vielmehr in demselben Momente gebietend zum Bewußtsein kamen, in dem Gott sie zu Moses sprach. Es sind dies die beiden ersten Aussprüche אנכי und לא יהיה לך der עשרת הדברות, die מפי הגבורה שמענום, die indirekter Anrede an jede Seele in Israel gerichtet — אנכי וגו׳ אלקיך, אשר הוצאתיך לא יה׳ לך וגו׳ על פני u. s. w. — von Jedem in Israel direkt vernommen worden, während in den übrigen Aussprüchen Gott von sich in der

23. Alles, was Gott euch durch Mosche geboten, von dem Tage, daß

23. אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה

diese Gebote zu erfüllen habet, was Gott zu Moses gesprochen, Alles was Gott für euch durch Moses geboten, von dem Tage an, daß Gott überhaupt Gebote ertheilte und weiter für eure Nachkommen, wenn es sodann von den Augen der Gemeinde aus zu einer Verirrung in That geworden, so u. s. w." Diese eine Thatverirrung in welcher die theoretische Abrogirung des ganzen Gesetzes Aeußerung gewonnen, ist aber nichts als eine ע״ז-Handlung. In der That ist auch die Möglichkeit, daß von עיני העדה, von dem Lehrkörper der Nation, der ihre „Intelligenz" bildet, eine ע״ז-Handlung, die göttliche Verehrung eines Nichtgottes als gestattet gelehrt werde, kaum denkbar, wenn nicht zuvor theoretisch die ganze, oder doch die ganze fernere Verpflichtungskraft des Gesetzes in der Idee zu Grabe gegangen. Gott als den ausschließlich einzigen Lenker unserer Geschicke und Leiter unserer Handlungen anzuerkennen, ist die Grundbasis der ganzen Gesetzgebung wie sie am Sinai (2. B. M. 20, 2. 3. siehe das.) promulgirt worden. Ein Schritt von dieser Basis ist Abfall vom ganzen Gesetz, und bewußtvoll prinzipieller Abfall vom Gesetz identisch mit völligem Verlassen dieser Basis. Und wohl sind, wie רמב״ן in seinem Commentar z. St. bemerkt, Israel's Geschichte bereits Zeiten nicht fremd, in welchen durch irriges Verständniß der Zeitlage eine irrige Meinung von Antiquirung des Gesetzes oder fast ein völliges Vergessen des Gesetzes durch frevelhafte Politik der Führer oder die Leidenswucht der Geschicke sich selbst einer jüdischen Gesammtheit bemächtigen konnte. Es waren „Israel's Aelteste", die sich vor dem Propheten Ezechiel mit dem Ersuchen um Gottes Ausspruch für die neue Zukunft niedersetzten. Denn es lebte in ihrem Gemüthe die Frage nach der noch fortdauernden Verpflichtung zum Gesetze. Glaubten sie doch, es könne Gott mit dem Preisgeben Seines Volkes dessen Entlassung aus Seinem Dienste und damit seine Emancipation von dem Gesetze ausgesprochen haben, also, daß an sie, an die „Aeltesten der Nation" das Wort gerichtet werden konnte: der in eurem Gemüthe aufsteigende Gedanke wird nimmer zur Wirklichkeit werden, daß ihr denket: wir können nun wie die Völker sein, wie die Geschlechter der Länder, Holz und Stein zu dienen. So gewiß Ich lebe, spricht Gott, mit fester Hand und mit gestrecktem Arme und auch mit ergossenem Unwillen bleibe Ich euer König. (Ezechiel 20, 1. 32, 33. ספרי Ende שלח לך.) Unter Jerobeams und seiner Nachfolger Einfluß waren ¹⁰⁄₁₂ des jüdischen Volkes der Kenntniß und Uebung des göttlichen Gesetzes entrückt, und unter der Wucht des babylonischen Exils war den unteren Schichten des Volkes zum großen Theile die Kenntniß des Gesetzes so fern geblieben, daß den Rückkehrenden unter Esra dessen Verständniß auf's Neue vermittelt werden mußte — und ist nicht in unserer eigenen lebendigen Gegenwart bereits in weiten Kreisen eine Generation des jüdischen Volkes herangewachsen, die in dem Gedanken jener ezechielischen Aeltesten von der Abrogirung des Gesetzes und in geflissentlicher Unkenntniß des Gesetzes erzogen ward und erhalten wird?! —

Indem aber hier der durch Eine götzendienende Handlung zum Ausdruck kommende theoretische Abfall vom ganzen Gesetz besprochen werden soll, begnügt sich der Text nicht

כָּל־הַמִּצְוֺת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה׃

mehr alle diese Gebote zu erfüllen hättet, die Gott zu Moſche gesprochen,

---

nicht als Erklärung von חשגו den Inhalt des hier zur Besprechung kommenden Irrthums angeben, sondern nur eine praktische Folge des theoretischen Irrthums bezeichnen. Ebensowenig kann aber auch das ולא תעשו וגו׳ die unmittelbare praktische Folge, die unmittelbar durch sie veranlaßte Versündigung angeben, die hier ihre Sühne erhalten soll. לא תעשו spricht eine Unterlassung aus, und aus V. 24: והיה אם וגו׳ נעשתה לשגגה, ebenso V. 30: והנפש אשר תעשה ביד רמה ist es klar, daß hier eine Uebertretung besprochen wird. Das ולא תעשו את כל המצות וגו׳ את כל אשר צוה ד׳ וגו׳ וגו׳ spricht ferner offenbar eine Nichterfüllung des ganzen Gesetzes aus, das נעשתה לשגגה des V. 24 sowie die Ausdrücke תחטא בשגגה ,שגגתם ,שגגה היא V. 25, 27, 28, sprechen nach aller sonstigen Analogie nur von Einer irrthümlichen Gesetzübertretung. Es kann daher das ולא תעשו וגו׳ nur den Charakter dieser Einen Verirrung und Gesetzesübertretung in ihrer begrifflichen Bedeutung und ihren weiteren Folgen, und zwar als einen Abfall von der Gesammterfüllung des Gesetzes bezeichnen wollen: „wenn ihr einmal in eine solche Verirrung gerathet, mit welcher ihr die fernere Nichterfüllung aller dieser Gebote u. s. w. aussprecht". Wird ja auch V. 31. das absichtsvolle Begehen des hier aus Verirrung Geübten als דבר ד׳ בזה ואת מצותו הפר, als eine Höhnung des Gotteswortes und ein völliges Aufheben seines Gesetzes gekennzeichnet. Es lehrt denn auch die Halacha (Horioth 8, a.) daß unser Vers von einer Verirrung im Gebiete der ע״ז spricht und dies eben durch den Beisatz ולא תעשו u. s. w. bezeichnet: אמר קרא וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצות הוי אומר זו ע״ז, d. h. durch den Beisatz ולא תעשו וגו׳ ist die Eine Verirrung, von welcher hier die Rede ist, als die Uebertretung eines solchen Gebotes bezeichnet, das an Schwere dem Gesammtumfang des Gesetzes gleich kommt, d. h. mit dessen Erfüllung oder Nichterfüllung das ganze Gesetz steht und fällt, das ist aber kein anderes, als das über Abgötterei, in welchem ja in der That das Grundprinzip der ganzen Gesetzgebung wurzelt. Im ספרי זוטא wird diese Halacha also an unserm Texte erläutert: יכול שהוא מדבר בכל המצות אמרת אם מעיני העדה נעשתה בשגגה באחת מכל המצות דיבר ולא דיבר בכל המצות אי אפשר לומר בכל המצות שכבר נאמר באחת ואי אפשר לומר באחת שכבר נאמר בכל המצות הא מה מצוה שכל המצות תלוין בה זו ע״ז, und ist es nach באר שבע ס׳ zu Horioth das. eben diese Auffassung des Textes, welche der dortigen Erläuterung zu Grunde liegt.

Diesem gemäß dürfte denn vielleicht das ולא תעשו וגו׳ in der That der Inhalt des mit וכי תשגו supponirten theoretischen Irrthums sein, als theoretischer Irrthum aber nicht die praktische Nichterfüllung des ganzen Gesetzes, sondern die Meinung der nicht ferneren Verpflichtung für das Gesetz aussprechen, und setzt dann das והיה אם מעיני העדה וגו׳ den Fall, daß durch irrige Lehre der Gesetzrepräsentanz diesem theoretischen Abfall vom Gesammtgesetz sodann in Einer gesetzwidrigen Handlung Folge gegeben worden. Es hieße: „wenn ihr einmal in den Irrthum gerathet, daß ihr nicht mehr alle

22. Und wenn ihr einmal in den Irrthum gerathen solltet, daß ihr nicht

22. וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת

jener Manna-Fürsorge, die nicht nur Welten und Länder überblickt, sondern in Ländern den Städten und in den Städten den Häusern und in den Häusern jeder Seele und jedem Seelchen fürsorgt, die zu ihr aufblicken und auf ihre Liebe harren. Es ist Challa der Ausdruck der speziellsten השגחה פרטית, und bildet damit eine wesentliche Ergänzung zu der vorangehenden מנחה ונסך-Institution, die dem Ausdruck der göttlichen Geschickes-waltung im Allgemeinen geweiht ist, und da ist es denn, wie uns scheint, eine Bestimmung von unendlicher weitgreifender Bedeutsamkeit, die Challa, gerade die Würdigung der Gottesfürsorge für den Einzelnen in seiner vereinzelten Besonderheit, an ביאת כולכם, an die Gegenwart Aller auf dem Boden dieser besondern Gotteswaltung knüpft. Wenn, wie für Jobel (Siehe zu 3. B. M. 25, 10.) der höchste Akt der Gotteswaltung für Israel: dessen Jobel-Regeneration an die Anwesenheit der Gesammtheit im Lande geknüpft ist, so auch die speziellste Fürsorge des Einzelnen, wie sie Challa zum Ausdruck bringt, durch diese Anwesenheit Aller unter Gottes Allmacht- und Gnaden-Fittig bedingt ist: so erinnert diese gesetzliche Thatsache, in demselben Moment, in welchem er sich als besonderes Augenmerk der göttlichen Fürsehung zu denken berechtigt, ja verpflichtet wird, jeden Einzelnen in Israel, daß gleichwohl sein und jedes Einzelnen Wohl von dem Wohle Aller abhängt und Keiner sich unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum glücklich und versorgt fühlen solle, so lange noch einer der Brüder „draußen" ist fremd in der Fremde —

Wir haben bereits zu V. 20 angemerkt, daß מן התורה mit dem geringsten Quantum der Challapflicht genügt werde. מצוה דרבנן ist es, dem Wortlaute "תתנו„ unseres V. entsprechend, ein so namhaftes Quantum zu geben, daß es überhaupt נתינה eine „Gabe" bedeute, und zwar ward 1/24 vom Teig für den Hausbedarf, 1/48 von einem zum Verkauf bereiteten Bäckerteig bestimmt.

Unsere Challa in der Ferne von א"י ist nur eine Erinnerung an die urheimathliche Pflicht. Sie wird als חלה טמאה verbrannt. Ihr ist mit dem geringsten Quantum zu genügen, doch ist es Brauch mindestens ein כזית als Challa abzuheben.

V. 22. וכי תשגו וגו'. Die מרגלים-Verirrung hatte als Objekt die göttliche Fürsorge für unsere irdische Existenz, deren ausreichende Ausschließlichkeit angezweifelt. Und mit נתנה ראש ונשובה מצרימה gestaltete sich ihr Charakter zu vollendeter Empörung und vollendetem Abfall von Gott. Aus jenem Objekt gingen die beiden Institutionen נסכים und חלה hervor. Die erfahrungsmäßig gegebene Thatsache dieses Abfalls erzeugte die hier folgende פרשת שעירי ע"ז, die ja nichts Geringeres als die Möglichkeit der Wiederholung eines solchen irrthümlichen selbst nationalen, oder bewußten individuellen Abfall's supponirt, und für die Wiederkehr aus jener nationalen Verirrung als charakteristisches Opfer außer dem חטאת, ja ihm vorangehend, ebenfalls ein von vorschriftsmäßigen נסכים begleitetes עולה statuirt.

וכי תשגו. Wir haben bereits zu 3. B. M. 4, 13. nachgewiesen, wie die Wurzel שגה in Unterscheidung von שגג, dem praktischen Irrthum, vorzugsweise einen theoretischen Irrthum bezeichnet. Schon aus diesem sprachlichen Grunde kann das folgende ולא תעשו

21. Von dem Ersten eurer Tröge gebet ihr Gott eine Hebe für eure Nachkommen.

21. מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַיהוָה תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם׃ ס

---

wird volles Eigenthum des כהן, wird נכסי כהן wie תרומה (Challa 1, 9. (Siehe 3. B. M. K. 22.) Beide ferner haben keine Minimalgrenze, מן התורה ist die Challapflicht mit der kleinsten Teigparcelle gelöst, (siehe zu V. 21.), wie חטה אחת פוטרת את הכרי, wie die תרומה=Pflicht mit Einem Korn vom Getreidehaufen. Hingegen haben beide eine Maximalgrenze, beide werden ראשית genannt, und setzt ראשית das Verbleiben eines erkennbaren Restes voraus, בעינן ראשית ששיריה ניכרים, daher für beide der Satz: האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום (Chulin 136, b.), bestimmt Jemand seine ganze Scheuer zu תרומה, seinen ganzen Teig zu Challa, so ist seine Bestimmung nichtig und ohne Folge. Damit ist für die Beziehung des Volkes und jedes Einzelnen im Volke zum תורה=Heiligthum die bedeutsamste Wahrheit ausgesprochen. Nicht hat er den Priester statt seiner der תורה zu stellen, daß mit Erhaltung des Priesters seine, die eigene Existenz bedeutungslos für Gottes Gesetzesheiligthum werden dürfte. Vielmehr ist die Erhaltung der eigenen Existenz für Gottes Gesetzesheiligthum Bedingung und Zweck der ihm obliegenden Erhaltung des Priesters, an die er durch Challa gemahnt wird. In der Challagabe an den Priester soll er die Pflichthörigkeit und Weihe seines eigenen Daseins und seines eigenen Hauses an Gott und sein Gesetz beherzigen, seine Challagabe wird nur Challa, wenn er gleichzeitig für sich reservirt, בעינן ראשית ששיריה נכרין —

V. 21. מראשית עריסותיכם. Im vorigen V. fehlt das Pluralzeichen י, es vergegenwärtigt nur den Begriff עריסה im Allgemeinen. Hier aber werden die verschiedenen möglichen Teigarten in ihrer Pluralität vergegenwärtigt, um durch die Auswahlpartikel מראשית die Beschränkung der Challapflicht auf die zu V. 1. erwähnten fünf Getreidearten, חמשת מיני דגן, anzudeuten (ספרי).

מראשית עריסותיכם וגו'. Im vorigen V. war תרומת עריסה mit תרומת גרן zusammengestellt, hier wird sie selbstständig wiederholt um ihre Unabhängigkeit von תרומת גרן zu lehren. Selbst bei Teigbereitung aus Korn, bei welchem תרומת גרן weggefallen, weil es z. B. הפקר, לקט, שכחה und פאה war und als solche keinen Eigner hatte, tritt die Challapflicht beim Teige ein. Ja, fügt das Gesetz hinzu: לדרתיכם, die Challapflicht dauert ununterbrochen, selbst im שביעית=Jahre, in welchem für alle in diesem Jahre gewachsenen Früchte die תרומות ומעשרות=Pflicht entfällt, ist der daraus bereitete Teig challapflichtig. (ספרי). — Damit ist denn dasjenige Moment der göttlichen Fürsorge, dem mit der Challahebe gehuldigt worden, dem durch die Scheuer-Hebe zu Ausdruck kommenden zur Seite in seiner Besonderheit gekennzeichnet. Bei allgemeinstem Erndtesegen kann ein Einzelner und sei Haus darben, ja er kann selbst großen Antheil an solchem allgemeinen Erndtesegen haben, und doch ist das Brod seines Hauses nicht gesegnet, und bei allgemeinster Theuerung und Dürre kann ein Einzelner und sein Haus vor Mangel geschützt bleiben, und selbst ohne Antheil am Erndtesegen von Gottes Mund gespeist werden. Es ist eben die Challa-Hebe vom Manna-Maaß שירי חלה das Bekenntniß der Fortdauer

תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ׃

ihr einen Brodkuchen als Hebe. Wie die Hebe der Scheuer, so hebet ihr diese.

---

ein aus Rohr geflochtenes Spalier, an welchem Weinreben aufgebunden werden, das. 6, 1: יא״ב ערים. Erwägen wir zu allen diesen sprachlichen Erscheinungen die Verwandschaft mit ארש dem Akte der ersten persönlichen Verbindung der Ehe, so dürfte wohl die Grundbedeutung, von ערם ein gegenseitiges Verbinden sein, daher ערס eigentlich eine Gurten-Bettstelle wo die Seitentheile gegenseitig durch starke Bänder miteinander verbunden sind. (פי׳ר״ג כרעי המטה Kelim 16, 1, u. s. w.) daher ערים das Flecht- und Laubwerk für und von Weinreben, und daher endlich das Mischen von Wasser und Mehl zum Teige und zwar: so wie ארס noch nicht die vollendete Eheverbindung, sondern nur den ersten Akt zu einer solchen bedeutet, so ist auch ערס noch nicht die Thätigkeit der vollendeten Teigbildung, sondern die erste einheitliche Mischung von Wasser und Mehl zum Teige, das „Mengen", in der Mischna (Challa 3, 1.) גלגול für Weizenmehl und für das sich schwerer mischende Gerstenmehl: טמטום als das Stadium genannt, mit welchem die Challapflicht bei der Teigbereitung eintritt. עריסה ist nun entweder die Mengung von Wasser und Mehl zum Teige oder, nach ת״א, das Gefäß dazu. Der durch לישה, Kneten, vollendete Teig heißt בצק.

עריסתכם: die Halacha lehrt, daß damit zugleich das Minimalquantum angedeutet ist, mit welchem die Challapflicht beginnt. Es ist dies das Minimum eines einmaligen Mengens für den Tagesbedarf eines Menschen, also wie bei'm Manna in der Wüste ein עומר = 1/10 איפה. 1 איפה = 3 סאה, 1 סאה = 6 קב, 1 קב = 4 לוג: also 1/10 איפה = 7 1/5 לוג, 1 לוג = 6 ביצים, somit 43 1/5 ביצים שיעור חלה. Es heißt ferner nicht: ראשית העריסת, sondern ראשית עריסותכם, und ist damit gesagt, daß nur „unser" Teig חלה-pflichtig ist, nicht aber der Teig של נכרים und של הקדש (Menachoth 67, a.)

כתרומת הגרן, wie die Scheuer den von Gott verliehenen Feldessegen vor Augen legt, so vergegenwärtigt die עריסה den Haussegen, und wie von dem gestrichenen Fruchthaufen der Scheuer der Eigener nichts genießen darf, ohne zuvor durch das Symbolum der תרומה גדולה an den כהן das Bekenntniß abzulegen, wie er sich wohl bewußt sei, nur Gott den Ackersegen zu verdanken, dessen von dem Priester ihm gegenüber vertretenen Gesetzesheiligthum er daher vor allem den Tribut der Huldigung zu bringen hat, (siehe 3. B. M. zu K. 22, 9.), so tritt dieses Bewußtsein und diese Mahnung mit erneuter Kraft an ihn hinan, wenn ihn der Moment der Bereitung des täglichen Brodes für sich und die Seinen mit der ganzen Macht des Gedankens der noch besonderer Gottesfürsorge für jedes Haus und für jede Seele in jedem Hause ergreift. Die Kornähre auf dem Acker reift unter dem allen Bodengenossen gemeinsamen Sonnenstrahl. Der Nahrungsantheil eines jeden Einzelnen an diesem allgemeinen Segen, wie er sich zum Brode des täglichen Einzelgeschickes gestaltet, ist für jeden das Ergebniß eines besondern Augenmerks der göttlichen Waltung. Wie das Getreidekorn vom Getreidehaufen wird daher ein Teigstück von Brodteig durch den Pflichtgedanken an sein Gesetzesheiligthum zu Gott „gehoben" wird קדש wie תרומה in allen Consequenzen, שחייבין עליה מיתה וחמש ואסורה לזרים, und

20. Als Erstling eurer Tröge, hebt ‏.20 רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה

wir glauben, schon damit angedeutet sein, daß die hier folgenden Bestimmungen weniger an den Boden des Landes selbst, als an unsere Anwesenheit im Lande gebunden sind wie denn ja auch durch בבאכם sogar die Anwesenheit der Gesammtnation bedingend bei diesen Bestimmungen auftritt. In der That lehrt auch (Challa 2, 1.) die Halacha, daß im Lande die Challapflicht auch bei der Brodbereitung von außerhalb des Landes gewachsenem Getreide eintritt, so wie sie außerhalb des Landes bei der Bereitung von Brod aus im Lande erzeugtem Getreide wegfällt. פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה יצאו מכאן לשם ר״א מחייב ור״ע פוטר .כר׳ עקיבא und ist die Halacha. Diese Halacha, daß nicht der Ursprung der Frucht, sondern der Ort der Brodbereitung maaßgebend sei, wird auch an den erwähnten Satz geknüpft: הארץ אשר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבים בין בפירות חוצה לארץ בין בפירות הארץ. (Siehe ר״ש das.) Demgemäß ist denn das מלחם הארץ nicht von dem im Lande erzeugten, sondern von dem im Lande bereiteten Brode zu verstehen, wie im Jeruschalmi Challa 2, 1. nach ר״ע erläutert wird. Indirekt ist ja auch alles in einem Lande bereitete Brod in der Regel etwas im Lande, vom Lande, durch das Land Gewährtes, da das Land die Erwerbsmittel spendet, und kann als לחם הארץ in weiterem Sinne begriffen werden, und dies um so mehr, wenn, wie hier vorausgesetzt wird, die Gesammtnation im Lande wohnt. (Diese in dem אשר אני מביא אתכם שמה niedergelegte Halacha des חיוב פירות ח״ל im Lande und des פטור פירות הארץ im Auslande finden wir ausgesprochen nur für חלה. Sie wird aber von רמב״ם ebenfalls auch auf תרומות ומעשרות übertragen, so daß auch für diese Gesetze nicht der Ursprungsort der Früchte, sondern der Ort der Arbeitsvollendung, גמר מלאכה, מירוח, entscheide. Hinsichtlich פירות ח״ל שנכנסו לארץ ist seine Ansicht für תרומות ומעשרות nicht klar. Siehe הל׳ תרומות 1, 22. כ״מ das. Im סמ״ג haben wir diese Ansicht des רמב״ם nicht gefunden. Er bringt diese Halacha nur für חלה.)

V. 20. ראשית עריסתכם. Man kann über die Bedeutung von עריסה zweifelhaft sein, ob es den Behälter der Teigbereitung oder den Teig selbst bezeichnet. ת״א übersetzt es אצוותא, ebenso wie ובמשארותיך (2. B. M. 7, 28.), das neben ובתנוריך offenbar Trog bedeutet. Dafür spräche auch die Bedeutung ערש: Bettlade, ja auch ein Behälter zur Aufnahme von Lagerstücken. Andrerseits wird rabbinisch die Wurzel ערם für Zusammenkneten gebraucht. הכא במאי עסקינן בשערסן (Berachoth 37, b.) Ebenso Jeruschalmi (Challa 1, 1.) עירם ראשי עיסיות, והחן נשוך לאו כמעורים הוא. So auch wohl (das. 3, 1.) כיון שהיא נותנת את המים זו היא ראשית (das.) לא הוקשה וכו׳ אלא למלאכת העירום בלבד wo עירום sei, עריסתכם und עריסה auch die Thätigkeit der Teigbereitung zu bedeuten scheint. Am klarsten erscheint die Bedeutung von ערם als Mischen des Mehles mit Wasser im ספרי: מראשית עריסתכם למה נאמר לפי שהוא אומר והיה באכלכם מלחם הארץ שומע אני אף הקמחים במשמע ת״ל מראשית עריסתכם משיתערם מכאן אמרו אוכלים עראי מן העיסה עד שתתגלגל בחטים ותטמטם בשעורים. Kilajim 4, 7, אם ערסן מלמעלה heißt ערם ein laubartiges Zusammenverbinden von Weinreben oberhalb einer Zwischenwand, und heißt

19. וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַיהוָה׃

19. so sei es: wenn ihr von dem Brode des Landes esset, hebt ihr Gott eine Hebe.

היינו משום דאין חיובה אלא אחר ירושה וישיבה וירושת עזרא וישיבתו לא מקרי ירושה וישיבה או משום שלא כבשו כל הארץ דשבקו הרבה כרכים או משום שהיו משועבדים למלכי פרס א"ע"פיכן חלה דאורי" דהא נתחיבו בחלה קודם ירושה וישיבה. ואפשר דלדינא מודה לזה רב הונא אלא דק'א אפי' למ"ד דזה מקרי ירושה וישיבה ותרומה דאורי' מ"מ חלה (עוד תנאי אחר לה והיא ביאת כולכם ואפשר שזה עיקר טעם הרמבם וצע"ע) — so wäre für sie doch חלה דאוריתא. רמב"ם adoptirt die Lehre des רב הונא בריה דרב יהושע, daß חלה בזמן הזה nur דרבנן, und begreift, da חלה ja auch den Charakter תרומה hat, die Bedingung ביאת כולכם als auch für תרומה ומעשרות maaßgebend, so, daß חלה תרומה ומעשרות selbst בבית שני in א"י nur דרבנן waren. (Siehe כ"מ zu הל' תרומות 1, 26.) Es ist jedoch diese Ausdehnung der Bedingung ביאת כולכם auch auf תרומות ומעשרות durchaus nicht allgemein zugestanden, vielmehr wird diese Ansicht שקדושת הארץ בזמן בית שני למעשרות ולכל מצות התלויות בארץ היתה מדרבנן von תוספו' (Jebamoth das.) als eine völlig unannehmbare bezeichnet. Wir haben somit diese Bedingung zunächst als eine für חלה charakteristische zu begreifen.

Die gesetzliche Thatsache, daß ירושה שניה durch das zweite Exil in ihrer Wirkung nicht aufgehoben worden, dürfte diese zweite Besitznahme überhaupt in ihrer Bedeutung dahin begreifen lassen, daß das ganze Staatsleben während des zweiten Tempels ja überhaupt keine nationale Selbstständigkeit gewährte, die etwa durch das folgende Exil in ihrer Wirkung aufgehoben sein könnte. Der ganze zweite Tempel erscheint lediglich als Rüstung des Volkes in seiner nochmaligen Sammlung um sein Gesetzesheiligthum für die Jahrhunderte der Zerstreuung, die seiner warteten. Esra's Wiederbesitznahme vom Lande und Heiligung desselben als Boden des Gesetzes, war eben eine Besitznahme und Heiligung für die Zeit und in der Zeit des Galuth, das ja mit seiner Rückkehr keineswegs ein völliges Ende gefunden. Die Katastrophe unter Titus war daher nur eine bittere Steigerung des auch unter Esra noch fortdauernden Geschickes, bildet aber keineswegs einen solchen Gegensatz zu Esra, daß dadurch die von ihm wieder vollzogene Heiligung hätte paralysirt werden können. Esra's Besitznahme dauert in ihrer Wirkung auch heute noch fort, ירושה ראשונה ושניה יש להן שלישית אין להן. —

V. 19. והיה באכלכם מלחם הארץ, die hier folgende חלה-Pflicht ist durch die Auswahlpartikel מ־ auf alles unter den Begriff לחם in engerem Sinne Fallende beschränkt. Es sind dies die fünf Getreidearten: חטים, שעורים, כוסמים, שבולת שועל ושיפון, Weizen Gerste, Spelt, Hafer und Roggen. Es sind dies dieselben Getreidearten, die als der חמץ-Gährung fähig den Begriff לחם עוני für Peßach constituiren. (Challa 1, 2. Siehe ר"ש das.) Die חלה-Pflicht tritt ferner eben aus diesem לחם-Begriff nur bei einer brodartigen Bereitung ein (das. 4, 5.). — מלחם הארץ. Im vorangehenden V. heißt es nicht: בבאכם אל הארץ אשר אני נותן לכם sondern: אשר אני מביא אתכם שמה. Es dürfte daher, wie

sage ihnen: wenn ihr in das Land kommet, wohin ich euch bringe,

אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה׃

---

schiedenheit stehen sich auch hier zwei Auffassungen gegenüber. ר׳ ישמעאל, welcher das כי תבאו וגו׳ und so auch das ähnliche והיה כי יביאך überall als לאחר ירושה וישיבה begreift, lehrt hier, daß durch den ungewöhnlichen Ausdruck בבאכם gesagt sei, daß die מצות חלה vielmehr sofort, selbst in den vierzehn Jahren der Eroberung und Theilung Pflicht geworden sei, שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה (ספרי und Kethuboth 25, a. רבנן בבי רב.) Nach der Lehre des רב הונא בריה דרב יהושע jedoch läge vielmehr — (oder richtiger: auch noch. Siehe תוספ׳ das. das א׳ בביאכם ist nur Fortsetzung der ברייתא in ספרי, aus welcher die von רבנן בבי רב allegirte Thatsache der vierzehn Eroberungsjahre fließt. So citirt auch סמ״ג im ספרי). — in בביאכם die Forderung: ביאת כולכם, und wäre die חלה-Pflicht an das Vorhandensein der Gesammtnation im Lande geknüpft, בביאת כלכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם. Eine weitere gesetzliche Folge dieser Differenz ist, daß nach רבנן בבי רב: חלה בזמן הזה דאורי׳, nach רב הונא בריה דרב יהושע: חלה בזמן הזה דרבנן. Dies בזמן הזה umfaßt die ganze Zeit nach der Wiederbesitzergreifung unter Esra. Jebamoth 82, b. und Nidda 46, b. lehrt nämlich eine ברייתא aus סדר עולם an dem Satz 5. B. M. 30, 5. אשר ירשו אבותיך וירשתה: ירושה ראשונה ושניה יש להן ושלישית אין להם d. h. nach allgemeinster Auffassung (siehe Raschi und תוספ׳ Jebamoth das.): die Besitznahme unter Josua, und in deren Folge die Pflichtheiligung des Landes als Boden des Gesetzes für die an diese Heiligkeit des Landes geknüpften Gesetze, wie תרומות, מעשרות, שביעית u. s. w. ging mit dem babylonischen Exil verloren und mußte durch die Besitznahme unter Esra wiederhergestellt werden. Allein diese zweite Besitzergreifung ertheilte dem Lande die Pflichtheiligkeit für alle Zukunft und ging durch das zweite Exil nicht verloren, so daß es bei der einstigen Wiederkehr keiner dritten Heiligung bedarf. Die Eroberung und Vertreibung durch die Römer hat somit hinsichtlich der קדושת הארץ keine Aenderung gebracht, und diejenigen מצות התלויות בארץ, deren Pflicht während בית שני im jüdischen Lande דאורייתא war, sind daselbst auch heute noch מדאורייתא verpflichtend. Nach רב הונא בריה דרב יהושע wäre jedoch für חלה außer der קדושת הארץ noch durch בבאכם die Bedingung der Gesammtanwesenheit der Nation ausgesprochen und daher, selbst wenn בזמן בית שני und jetzt für תרומה ומעשר die Pflicht דאורייתא, für חלה doch nur דרבנן, da diese Bedingung unter עזרא nicht erfüllt worden, es war doch nur ein Theil der Nation zurückgekehrt, כי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק. Nach רבנן בבי רב jedoch wäre gerade durch בבאכם für חלה selbst eine unvollkommene Besitznahme als hinreichend ausgesprochen, und daher selbst wenn wegen der unvollkommenen Besitznahme unter עזרא die Pflicht für תרומה und מעשר nur דרבנן geblieben — (כן נלע״ד צריכין למימר דסברת רבנן בבי רב דהא אי אפשר לומר דס״ל דטעמא דמ״ד דרבנן משום דבטלה קדושת הארץ דאי בטלה לתרומה בטלה לחלה. ועוד מאי ראיה מביאין מהא דחלה היה נוהג בז׳ שכבשו וז׳ שחלקו ואם כן י״ל דיש לימוד לתרומות ומעשרות שיהו דרבנן אפי׳ לא דרשינן בבואכם ביאת כולכם גבי חלה ונראה דס״ל לרבנן בבי רב דמ״ד תרומה בזה״ז דרבנן

17\. Gott sprach zu Moscheh: — ששי. 17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:

18\. Sprich zu Jisrael's Söhnen und — 18. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ

---

ihren Abfall mit hinein. Wir glauben sehr wohl zu begreifen, warum fortan das Bekenntniß zur נסכים-Wahrheit in zweifacher und dreifacher Potenz für die אלים und פרים der jüdischen Volksgemeine mit der stehenden Opfer-Formel: שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאיל ועשרון לכבש hervorgehoben wird. Wird doch die Grundwahrheit des jüdischen Bekenntnisses nur dann in ihrer Leben beherrschenden und gestaltenden Kraft Gemeingut des ganzen Volkes werden, wenn sie in doppelter, dreifacher Mächtigkeit aus That und Wort seiner Männer und Meister hervorleuchtet. — Schwierig bleibt eine Einsicht in das Maaßverhältniß des Oeles und Weines zum Mehl. Während das סולת in dem Verhältniß von 1, 2, 3. für כבש, איל, und פר steigt und man ebenso eine Steigerung des Oeles und Weines von ¼, ½, ¾ hätte erwarten sollen, steigen diese nur ¼, ⅓, ½, so daß das מנחה eines כבש verhältnißmäßig ölreicher erscheint, als das eines איל und פר, es hat ¼ auf 1 עשרון, während für איל und פר nur ⅙ Hin auf jedes עשרון kommt. Vielleicht soll eben hierdurch שמן in מנחה נסכים ebenso wie יין nicht als bloßes Zubehör von סלת, als Modification von dem Begriff „Nahrung": reichere, reichste Nahrung, sondern als selbstständiger Begriff des Wohlstandes überhaupt bezeichnet sein, dessen Ausdruck's-Maaß daher nicht dem Maaße des סלת parallel bleibt. Kann doch auch, obgleich in מנחת נסכים das סלת ושמן אין מעכבין זה את זה (Siehe תוספ׳ Menachoth 44, 6.), Oel als נדבה auch allein auftreten (siehe V. 13.). Sollte aber das ¼ יין und שמן selbstständig steigen, so bot sich dafür allerdings zunächst, die gewöhnliche Steigerungsskala für Bruchtheile ¼, ⅓, ½ dar.

Daß aber Wein, und nach רבי auch Oel, selbst בנדבה nur in den bei נסכים bestimmten Maaßen gebracht werden soll (V. 13.) dürfte in dem objektiven Charakter liegen, welcher diesem Opfer immer bewahrt bleiben soll. Es soll selbst בנדבת יחיד sich immer der Bekenntnißform anschließen, in welcher das nationale Heiligthum diese jüdische Grundwahrheit zum Ausdruck bringt.

V. 17. וידבר וגו׳. פרשת חלה schließt sich der פרשת נסכים auf's Innigste an. Wenn פרשת נסכים Nahrung, Wohlstand, Glück des nationalen Gedeihens als unmittelbares Geschenk der göttlichen Waltung im Allgemeinen zur Beherzigung bringt, lehrt פרשת חלה die Existenz eines jeden einzelnen Hauses, ja jedes einzelnen Menschen als besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung begreifen. Nicht nur der Sonnenstrahl, der die Ackerblüthe der Gesammtheit zur Reife bringt, ist unmittelbar Gottes Bote in seinem Lande, sondern auch der Antheil, den jedes einzelne Haus, ja jeder einzelne Mensch an diesem Gesammtgedeihen erhält, ist wiederum eine besondere Gottesthat innerhalb dieser der Gesammtheit zugewendeten Gotteslenkung, und fordert deren Anerkennung und Beherzigung in חלה.

18\. בבאכם אל הארץ. Wir haben oben V. 2. der verschiedenen Auffassung des dort stehenden Ausdruck's: כי תבאו אל ארץ מושבותיכם erwähnt. In Consequenz dieser Ver-

נסכים-Wein den in's Heiligthum gebrachten Ausdruck unserer höchsten irdischen Glückseligkeit erkennen. Dieser Wein, der Ausdruck unserer irdischen Glückseligkeit, wird im Gefäße des Heiligthums, כלי שרת, aufgenommen, gotteigen, heilig; und in die Tiefe des Altargrundes, nicht ausgeschüttet, sondern „hingegossen" (V. 5.) spricht dieser Hinguß den Gedanken aus, daß unsere höchste irdische Glückseligkeit selbst nicht den Gipfel unserer Bestrebungen bildet, sondern wie sie von Gott, und von Gott allein stammt, also auch selbst wieder nur die Basis unseres zu Gott hinaufführenden Lebensbaues bildet, ja in Wahrheit unser uns beglückendes Eigenthum nur darin und dadurch wird, indem und weil sie dem tiefen Grunde Seines Altars angehört —

Sofort ist aber damit auch klar, daß נסכים nur die Begleiter von עולת בהמה und שלמים sein können. Sünde und Schuldbewußtsein, wie sie in חטאת und אשם zum Ausdruck kommen, stehen nicht im Einklang mit der freudigen Seligkeit die im נסך ihren Ausdruck findet, — fehlt doch dem מנחת חוטא (3. B. M. 5, 11.) selbst das Oel und der Weihrauch, — und der gedrückte, leidende Zustand, aus welchem alle קרבנות עוף (siehe zu 3. B. M. 1, 17.) resultiren, eignet sich ebensowenig für מנחה ונסך. Mit unserer Auffassung der נסכים dürfte dann auch die gesetzliche Thatsache in vollem Einklange erscheinen, daß die שירי הלוים, die Gott in dem jüdischen Geschicke schauenden Levitengesänge, eben Wein-Hinguß der נסכים begleiteten (Arachin 11, a.) Diese שירים sprachen in Worten aus, was das בקדש הסך נסך שכר לה' in symbolischer Handlung bedeutungsvoll beging. Haben wir doch ohnehin schon (1. B. M. S. 261) den sprachlichen und begrifflichen Zusammenhang von שכר und שיר angedeutet. —

Ist aber die נסכים-Zugabe zu עולה und שלמים das Bekenntniß zu dem Grundfaktum des jüdischen Seins und Sollens, daß alle Existenz, aller Wohlstand, Alles was die jüdische Glückseligkeit auf Erden ausmacht, ganz und unmittelbar von Gott, und nur von Gott abhängt, durch freudigen Gehorsam und nur durch freudigen Gehorsam von uns zu gewinnen ist: so dürfte das Bekenntniß zu der völligen Geschickesabhängigkeit von Gott an Wichtigkeit und Bedeutsamkeit steigen, je höher die sociale oder völkerthümliche Stellung ist, in welcher der Einzelne oder die Gesammtheit sich vor Gott begreift. Was für den Einzelnen, der sich einfach als Glied der Gottes-Heerde, als כבש der Gottesleitung darstellt, eine zu beherzigende Wahrheit ist, das ist in doppeltem Maaße von ihm zu beherzigen, wenn seine Ueberzeugungstreue nicht nur seine eigene Pflichttreue bedingt, sondern auf ihm das Auge seiner Mitgenossen ruht, und er vermöge seiner socialen Stellung als איל mustergiltig in der Gottesnachfolge den Genossen in der Gottes-Heerde voranzuschreiten hat. Eine dreifache Wichtigkeit gewinnt aber das Bekenntniß zu dieser Grundwahrheit des jüdischen Seins, wenn er gar Vertreter und Mitarbeiter am Gotteswerk, wenn er zum פר in seinem Kreise berufen ist. Tritt doch eben in der, dieser פרשת נסכים vorangehenden und, wie wir glauben, sie veranlassenden מרגלים-Katastrophe das Abirren von der נסכים-Wahrheit gerade nach solcher Abstufung im Volke verhängnißvoll hervor. Von Männern, die mit Leistung für das Gotteswerk von der Gesammtheit beauftragt waren, von פרים, die ihren פר-Beruf mißbräuchlich in sein Gegentheil verkehrten, war sie ausgegangen; die wortführenden Volksmänner, die אלים der Gemeinde, ließen sich durch sie zum offenen Aufruhr hinreißen, und rissen das ganze Volk, die כבשים, in

das von ihm Besessene als von Gott verliehen Ihm an seinem Altare huldigend darzureichen (הגשה), dem Heiligthum die volle Befriedigung seiner Anforderungen daran zu gewähren (קמיצה), und auch im Genusse des übrigen priesterlich zu verharren (אכילה כהנים). מנחת נסכים ist aber allgemeiner objektiver Ausdruck der von Gott, unmittelbar nur von Gott der jüdischen Menschheit werdenden, und darum ganz und gar Gott für die Erfüllung seines Gesetzes angehörenden Güter des Daseins und Wohlseins. Darum fallen הגשה, קמיצה und אכילה כהנים weg und es wird ganz und gar אשה ריח ניחח לד'. Daher auch die nur noch in מנחת חבתים (siehe zu 3. B. M. 6, 14. 15.) vorkommende reiche Oelspende, das dreifache einer gewöhnlichen מנחת נדבה. Es ist hier ja nicht Ausdruck eines individuellen Wohlstandes, es soll ja der Wohlstand überhaupt, selbst im reichsten Ausmaaß nationalen Reichthums als ausschließliche Gottesgewährung zum Ausdruck kommen, und stehen in dieser Beziehung מנחת נסכים und חבית' בה"ג, die ja auch ג' לגין und בליל sind, auf nationalem Standpunkte. Der Begriff „Existenz", der durch סלת repräsentirt wird, ist ja an sich in dieser Richtung keiner Steigerung fähig, und dessen Maaß עשירית האיפה durch Hinblick auf das Manna historisch absolut gegeben.

מנחת נדבה hat ferner einen קמץ לבונה als Ausdruck des Wohlbehagens, der Befriedigung an den gewährten Gütern der Nahrung und des Wohlstandes. Dieser fehlt bei מנחת נסכים, aber es tritt statt seiner in noch erhöhtem Maaße der Ausdruck der höchsten Beseligung, der seligsten Freude an dem von Gott geleiteten und gewährten Gesammtgeschicke in einer besondern, nur der נסכים-Institution eigenen Opferhandlung, im Weingußopfer der מנחת נסכים zur Seite.

Daß יין „Wein" in der Schrift als Repräsentant des höchsten, Geister und Gemüther erfreuenden Genusses erscheint, ist klar. Wein erfreut des Menschen Herz. (Ps. 104, 15.) Wein wird mit Liedern genossen. (Jes. 24, 9.) Wein erfreut das Leben. (Pred. 10, 14.) Starker Wein dem Unglücklichen, Wein den in die Seele Betrübten. (Prov. 31, 10.) „Ihr Herz wird froh wie Wein", ist Ausdruck des höchsten Glückes. (Secharja 10, 7.) „Deine Liebesbezeugungen sind noch beglückender als Wein" ist (Hohel. 1, 2.) Ausdruck der höchsten Liebes-Glückseligkeit. „Wein und Milch" sind (Jes. 58, 11) Bilder für das Beglückende und Erhaltende, welches die Gotteslehre gewährt.

Ebenso bekannt und häufig ist auch Wein Repräsentant des von Gott Menschen und Völkern zuertheilten Glücksantheils, und daher „Becher" geradezu Ausdruck für Gottesschickung, Geschick. „Ein Becher ist in Gottes Hand, und Wein, der gegohren, und voll gemischt ist, von diesem spendet Gott. Nur Hefen bekommen bis zur Neige die Gesetzlosen auf Erden zu trinken. (Ps. 75, 9.) So gibt es einen Becher des Zornes, einen Becher der Betäubung (Jes. 51, 16.), aber auch einen Becher des Heiles (Ps. 116, 13.), einen Becher des Trostes (Jirmij. 16, 7.). Die babylonische, die Geschicke der Völker verändernde Macht ist ein goldener Becher in der Hand Gottes. (Das. 51, b.) Unter der Führung Gottes ist des Frommen Becher immer voll (Ps. 23, 5.), ja Gott ist die Summe seines Lebensantheils und seines Bechers. (Das. 16, 6.)

Fassen wir dies alles zusammen und fügen wir hinzu, daß K. 28, 7. die נסכים-Handlung als בקדש הסך נסך שכר לד' ausgesprochen, somit der Wein der נסכים in seiner starken geistigen Kraft begriffen wird, so gehen wir wohl nicht irre, wenn wir im

genährten und unterhaltenen Altarfeuer des göttlichen Gesetzes und ihm allein verdanken wir die eigene Nahrung und Erhaltung, wie dies in unsere tägliche שמע-Belehrung hineingeschrieben steht: והיה אם שמע וגו׳ ונתתי וגו׳ ואספת וגו׳. נסכים sind somit Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschickesgestaltung, welche die Basis des in Israel sich erfüllenden abrahamitischen Bundes und ebenso die Basis bildet der Berufung Israel's für Gottes Gesetz, Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschickesgestaltung, deren Nichtbeachtung — soeben die so verhängnißvolle Verirrung des Volkes, seiner Männer und Boten gebildet, denen gegenüber nur Kaleb sie begriffen und in seinem: אם חפץ בנו ד׳ וגו׳ (M. 14, 8.) so männlich und wahr zum Ausspruch gebrachte hatten. Unter der נסכים-Wahrheit ist der Gottesgehorsam die einzige Sonne unserer Aecker, das einzige Schwerdt unserer Siege und ist somit der innige Zusammenhang der פרשת נסכים mit den מרגלים von selbst gegeben, wohin ja auch die einleitenden Worte V. 2, כי תבאו וגו׳ weisen, womit die נסכים-Pflicht für קרבנות יחיד nach einer Auffassung überhaupt erst mit Einnahme des Landes eintreten sollte, nach der andern jedoch als eine eben für diese Einnahme so bedeutsame bezeichnet ist, daß sie selbst während der Eroberung und noch vor vollendeter Besitznahme selbst בבמת יחיד zur Vollziehung kam. (Siehe V. 2.) Es ist, scheint uns, auch klar, weßhalb es des besonderen Einschlusses der גרים in die נסכים-Pflicht und Fähigkeit bedurfte, und wieso sich an diesen Einschluß die Gleichstellung und Gleichberechtigung derselben im Allgemeinen knüpfen konnte. Abstammung von den Vätern, denen für ihre Nachkommen eine so unmittelbare Geschickesführung durch Gott verheißen war, und Antheil am Lande, durch welches diese Verheißung sich realisiren sollte, fehlen dem גר. Sein Name selbst bezeichnet ja die „Bodenlosigkeit". (Siehe 1. B. M. S. 227.) Wie beim Peßachopfer (2. B. M. 12, 48. 49, siehe das.) war also bei נסכים diese Gleichheit des גר besonders zu lehren, und indem hier dem גר dieselbe Unmittelbarkeit der göttlichen Fürsorge, — ככם כגר יהיה לפני ד׳ — zugesichert wird, die ihm ohne direktes Anrecht am Lande gleichwohl in demselben an anderer Stelle menschliche und bürgerliche Existenz gewährleistet (5. B. M. 10, 18. ff.), so ist ihm mit der Gleichheit in der נסכים-Institution zugleich implicite und ausdrücklich die völlige Gleichheit vor dem Gesetze zugesprochen. Wie oft auch sonst noch des גר's und seiner Behandlung erwähnt wird, so ist doch hier, in פרשת נסכים, die Hauptstelle seiner völligen, gesetzlichen Gleichberechtigung, ein Umstand, der ganz besonders die Bedeutung dieser נסכים-Institution charakterisirt.

Es besteht aber die נסכים-Beigabe aus zwei Theilen, aus מנחה: סלת עשרון בלול ברבעית ההין שמן, und aus den eigentlichen נסכים: יין לנסך רבעית ההין. Das מנחה ist also ein מנחת סלת, wie das מנחת נדבה 3. B. M. 2, 1. (siehe das.) Es unterscheidet sich aber von diesem מנחה durch das Oelquantum: ein gewöhnliches מנחת נדבה hat nur 1 Log Oel, zu מנחת נסכים gehört dreimal so viel Oel, ¼ Hin = 3 Log. Ein מנחת נדבה hat הגשה und קמיצה, es kommt nur ein קומץ auf den Altar und der Rest wird den כהנים zum Genuß; (siehe 3. B. M. 7, 9. 10.); מנחת נסכים hat weder הגשה noch קמיצה und wird ganz dem Altarfeuer übergeben. Wir glauben uns diese Eigenthümlichkeiten des מנחת נסכים aus dem Charakter seiner Bedeutung erklären zu können. In מנחת נדבה spricht der Bringende eine Gotteshuldigung und Gottesweihe hinsichtlich der ihm verliehenen Güter der Nahrung und des Wohlstandes aus. Es wird ihm daher gelehrt,

יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם׃ פ

Ihr und der aus der Fremde bei Euch eingetretene Fremde haben.

---

des Pflichtbewußtseins (עולה) oder des Glückgefühls (שלמים) nahen, ohne denselben Altar und denselben Feuer, die die Hingebung der Persönlichkeit und ihrer Kräfte empfangen, auch den Ausdruck der die Existenz, den Wohlstand, und das Glück schaffenden Güter zu bringen. Was für das tägliche Nationalopfer, (תמיד), bereits vorgeschrieben war, das soll fortan nicht nur für alle Nationalopfer, sondern für jedes, von jedem Einzelnen dargebrachte עולה oder זבח Pflicht, oder doch eine bedingte Pflicht werden. Bedingt, insofern bei נדר und נדבה die נסכים-Pflicht erst in Folge der freiwilligen עולה- oder זבח-Gelobung eintritt. נסכים sind daher nicht wie andere נדבה מנחות und wie die Opfer, die sie begleiten, Ausdruck der Gedanken und Entschlüsse, mit welchen der Darbringende die Gottesnähe zu suchen sich getrieben fühlt, sie sind vielmehr als eine Mahnung zu begreifen, die im Namen des Gesetzesheiligthums als Begleitungsausdruck bei jedem Opfer, das es für Gott und sein Gesetz entgegennimmt, gefordert wird. Damit stimmt denn auch der ganz objektive Charakter überein, welcher der נסכים-Pflicht aufgedrückt ist, der nicht an die Person, sondern an das Opfer geknüpft ist; so daß selbst, wo, wie bei'm נכרי, der Persönlichkeit des Darbringenden die Verpflichtung, ja vielleicht selbst die Befähigung für נסכים abgeht, diese doch vom צבור, von dem jüdischen Nationalheiligthum beizugeben sind. (Siehe V. 4, 12, 13.) Erwägen wir ferner, welche grundnationale Bedeutung das Gesetz der נסכים-Pflicht und Befähigung beimißt, so daß es sich nicht nur veranlaßt sieht, einerseits mit Ausschluß des נכרי es nur für den אזרח zu statuiren, andererseits ausdrücklich den גר in diese Pflicht und Befähigung mit einzuschließen, sondern auch diese Pflicht und Befähigung des גר zu נסכים ganz eigentlich zu einem Kriterium der Gleichberechtigung und Gleichstellung des גר innerhalb des Judenthums und der Judenheit zu erheben, und daran die Proklamirung der Gleichheit des גר vor Gott und dem Gesetze in feierlichster Weise zu knüpfen: so, dünkt uns, muß die נסכים-Idee einen der wesentlichsten Grundpfeiler der jüdischen Nationalität und des jüdischen Berufes berühren und zwar in einem solchen Momente wurzeln, das an sich dem גר als solchen abgeht, und ohne ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes ihn als von der נסכים-Pflicht und Befähigung ausgeschlossen betrachten lassen könnte.

Offenbar spricht aber die zu jedem עולה und שלמים von dem Heiligthum geforderte Mincha und Weinhingießung die Wahrheit aus, daß dieses Heiligthum von allen seinen Angehörigen die Anerkennung der Thatsache fordere, daß für den Kreis dieser Angehörigen nicht nur die נפש, nicht nur die denkende, fühlende, strebende und handelnde Menschenpersönlichkeit Gottes und seines, in seinem Heiligthum ruhenden Gesetzes sei, sondern daß auch alles „דגן, תירוש und יצהר“ (שמן ,יין ,סלת), auch alle, die Existenz, den Wohlstand und das Glück dieser Persönlichkeit bedingenden Elemente nicht minder ganz und gar Gottes und seines heiligen Gesetzes seien, von nichts Anderem abhängig als von Ihm, und durch nichts Anderes von uns zu gewinnen als durch die Erfüllung seines heiligen Willens, durch die „Nahrung des Göttlichen auf Erden“. Dem von uns

בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה׃

15. הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי יְהוָה׃

16. תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד

eure Mitte bei euren Nachkommen eintritt und er vollzieht Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks: wie ihr, also soll auch er vollziehen.

15 Volksgemeine! Ein Gesetz gilt für Euch und den aus der Fremde eingetretenen Fremden. Es ist ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen: Euch gleich sei der aus der Fremde Eingetretene vor Gott.

16. Eine Lehre und Ein Recht sollt

---

von selbstständigen נסכים, als freier persönlicher נדבה ausgeschlossen ist, wird der גר, es ist dies גר צדק (siehe 2. B. M. 12, 48.), ausdrücklich hinsichtlich der נסכים-Pflicht und der נסכים-Befugniß dem אזרח, dem geborenen Juden gleichgestellt. כי יגור אתכם וגו׳ wenn jetzt, או אשר בתוככם וגו׳, oder in aller Zukunft ein גר bei euch eintritt. (Kerithot 9, a.).

V. 15. הקהל, vielleicht in dem Sinne wie מעיני הקהל (3. B. M. 4, 13.): die mit der Gesammtleitung der Nation betraute Gerichtsversammlung. Nach Kiduschin 73, a scheint es jedoch, wie קהל ד׳ (5. B. M. 23, 3.) als die jüdische Volksgemeine zu verstehen sein. — חקה אחת וגו׳: Eine Gebühr, Eine Rechtsbefugniß. (Vgl. 1. B. M. 47, 22.). — ככם כגר יהיה לפני ד׳, wie hier im Opfer, so überhaupt völlige Gleichheit vor Gott, d. h. in allen Beziehungen des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, und endlich überhaupt:

V. 16. תורה אחת ומשפט וגו׳: völlige Gleichstellung in allen gesetzlichen Beziehungen: בא הכתוב והשוה הגר לאזרח בכל מצות שבתורה (ספרי).

Kerithot 8, b. wird an dem den גר hinsichtlich der Opfer gleichstellenden Ausspruch: כאשר תעשו כן יעשה (V. 15.) noch die Halacha gelehrt, daß auch zum vollen Eintritt des גר in's Judenthum außer מילה וטבילה auch ein Opfer, הרצאת דמים gehöre, so wie Israel's Eintritt in den Gesetzesbund (2. B. M. 24, 5.) auch einen Ausdruck im Opfer hatte, und zwar hatte, so lange der Tempel stand, ein גר nach מילה וטבילה ein עולה von בהמה oder עוף, שני בני יונה או שני תורים, zu bringen und war so lange vom Genusse der Heiligthümer ausgeschlossen, מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו. Für Zeiten der Tempellosigkeit ist jedoch sein Eintritt in den jüdischen Gesetzesverband durch die Unmöglichkeit sein Opfer darzubringen nicht gehindert. Hat doch das Gesetz ausdrücklich hier, (V. 15.) den Eintritt von גרים in aller Folgezeit supponirt, או אשר בתוככם לדרתיכם (das. 9, a.).

Durch diese Institution der נסכים ist also angeordnet, daß fortan kein עולה בהמה und שלמים dargebracht werden solle, ohne daß jedem solchen קרבן בהמה zugleich ein מנחה aus Mehl und Oel und ein נסך von Wein, und zwar für jedes der dargebrachten Opferthiere, bei- oder nachgefügt werde. Es soll also fortan nie die jüdische נפש eines Einzelnen oder der Gesammtheit sich Gott mit dem Ausdruck der Thatenweihe auf Grund

13. Jeder Eingeborene kann auch in dieser Weise diese vollziehen, Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks nahe zu bringen.

14. Und wann bei euch ein Fremder aus der Fremde eintritt, oder wer in

13. כָּל־הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה־כָּכָה אֶת־אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה׃

14. וְכִי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר־

---

nicht sogleich beigegeben worden, so muß noch jederzeit dies Versäumniß nachgeholt werden (Sebachim 44, a.), und ist diese nachzuholende Erfüllung eine so bindende, daß solche nachzufügende נסכים, die nicht gleich mit dem Opfer gebracht wurden, נסכים הבאים מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם ,בפני עצמן, selbst בלילה dargebracht werden dürfen, למחר. (Themura 14, a. b.)

V. 13. כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב וגו' spricht nach Menachoth 104, a. die Gestattung aus, daß ein אזרח die hier als Begleitung der עולה- und שלמים-Opfer angeordneten נסכים auch als selbstständiges Opfer bringen kann, und zwar selbst Oel für sich allein und Wein für sich allein. Er hat sich jedoch dabei nur an die im Gesetze vorgeschriebenen Maaße zu halten; er kann vom Wein nur 3, 4, oder 6 Log (d. i. $^1/_4$, $^1/_3$, $^1/_2$ Hin) bringen, nicht aber 1, 2 oder 5 Log. Von Oel jedoch ist auch 1 Log zuläßig, da dies das Maaß des Oels für מנחת נדבה (3. B. M. 2, 1 f.) ist. (Das. und 107 a.) (Nach רבי das. kann auch שמן nur in einem der für נסכים bestimmten Maaße, also mindestens 3 Log wie נסכי כבש, dargebracht werden. Es knüpft sich diese Differenz an die hermeneutische Frage, ob ein seine allgemeine Bestimmung von einem Gesetztitel ableitendes Objekt auch alle seine Detailbestimmungen von diesem zu empfangen, דון מינה ומינה, oder sich in seinen Detailbestimmungen nach dem ihm eigenthümlichen gesetzlichen Charakter zu richten habe, דון מינה ואוקי באתרא. Daß שמן überhaupt auch für sich allein, also ebenso wie Wein der נסכים, dargebracht werden könne, findet seine gesetzliche Andeutung bei מנחת נדבה. Nach dem Kanon דון מינה ומינה hat es sich nun auch im Quantum nach מנחת נדבה zu richten. Der andere Kanon: ואוקי באתרא verwiese es jedoch mit seinen Maaßbestimmungen auf נסכים hin, dem es seiner Natur nach angehört). Diese Gestattung, נסכים als besonderes קרבן נדבה darzubringen, ist jedoch auf אזרח, auf die Angehörigen der jüdischen Nation beschränkt, אזרח מביא נסכים ואין הנכרי מביא נסכים. Obgleich auch Nichtjuden freiwillige Opfer auf den Altar des jüdischen Heiligthums bringen können, נכרים נודרים נדרים ונדבות כישראל, (siehe 3. B. M. 1, 2.) so sind sie doch von נסכים ausgeschlossen. יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה: obgleich sie aber nicht selbstständig נסכים darbringen können, so sind doch objektiv ihre Opfer נסכים-pflichtig und werden deren נסכים von der jüdischen Gesammtheit hinzugefügt. (Themura 3, a.) Nach einer Auffassung (siehe Raschi das. und ל"מ מן פ"ק 3, 5.) können jedoch die zu ihren Opfern gehörigen נסכים auch von den Nichtjuden selbst gebracht werden und sind diese hier durch אזרח nur von נסכים als selbstständigen Opfern ausgeschlossen.

V. 14. וכי יגור וגו'. Während durch אזרח des vorigen Verses der נכרי jedenfalls

9. וְהִקְרִיב עַל־בֶּן־הַבָּקָר מִנְחָה
סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן
חֲצִי הַהִין׃
10. וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין
אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה׃
11. כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ
לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ־לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ
בָעִזִּים׃
12. כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה
תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם׃

9. so hat er bei dem Thiere vom Rindgeschlechte eine Huldigungsgabe zu vollziehen: feines Mehl drei Zehntel, mit einem halben Hin Oel durchrührt.

10. Und Wein bringst du zum Gußopfer nahe ein Halbes Hin; es ist eine Feuerhingebung Gott zum Ausdruck der Willfahrung.

11. So werde für je einen Ochsen oder je einen Widder vollzogen, oder für das Lamm unter den Schaafen oder Ziegen.

12. Also vollzieht ihr, nach der Anzahl die ihr vollzieht, für jedes Eine nach ihrer Zahl.

---

dürfte dies beglückende Hochgefühl der Freude am erfüllten Lebenslauf sich wohl einmal als die momentane Spende einer besonderen beglückenden Erfahrung einstellen und dann zum sofortigen Ausdruck im שלמי נדבה drängen, wo sodann das sofort geweihte בקר שלמים Ausdrucks-Träger jenes beseligenden Augenblickes bleibt. Allein נדר, das Geloben eines בן בקר zum שלמים für einen künftigen Moment, anticipirt die Möglichkeit einer völlig ungetrübt freudigen Zufriedenheit mit seinem Wirken, somit ein Selbstgefühl, welches das göttliche Gesetz eher zu unterdrücken als zu pflegen sich veranlaßt sehen konnte.

V. 9. והקריב וגו', wohl mit Hinblick auf V. 4. (siehe das.) für והקריב המקריב.

V. 10. אשה ריח ניחוח לד': siehe zu V. 7.

V. 11. ככה יעשה וגו', ככה: מיעוטו מעכב את רובו, die hier bestimmten Maaße sind präcise einzuhalten, das Mindeste, das fehlt, macht das vorhandene Meiste untauglich. Menachoth 27, a. Ebenso darf nicht zu viel sein, ריבה שמנה חיסר שמנה פסולה (das. 11, a.). לשור האחד: beim שור ist hinsichtlich der נסכים kein Unterschied zwischen עגל und פר, seine Bedeutung liegt im Gattungscharakter. או לשה וגו', außer איל ist bei כבשים und עזים kein Unterschied im Alter und Geschlecht.

V. 12. כמספר וגו'. Jedem Thier ist das Vorgeschriebene besonders beizugeben, selbst wenn mehrere ganz gleichartige gebracht werden, z. B. zwei עולות פר בנדר, oder beide בנדבה, zwei שלמי כבש בנדר oder beide בנדבה, genügt nicht Ein מנחה ונסך für beide (Menachoth 91, a.). Die נסכים haben eben nicht den subjektiven Charakter einer persönlichen Verpflichtung, welcher durch Eine Darbringung genügt wäre, sie gehören vielmehr objektiv zu jedem עולה oder שלמים, das fortan dargebracht wird, und ist einem jeden solchen an sich kein Genüge geschehen so lange ihm nicht sein מנחה und נסך bei- oder nachgefügt worden. Ist nämlich dem Opfer am Tage der Darbringung sein מנחה und נסך

שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין׃

du eine Huldigungsgabe: feines Mehl zwei Zehntel, durchrührt mit einem Drittel Hin Oel.

7. וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה׃

7. Und Wein zum Gußopfer ein Drittel Hin bringst du Gott als Willfahrungsausdruck nahe.

חמישי 8. וְכִי־תַעֲשֶׂה בֶן־בָּקָר עֹלָה אוֹ־זָבַח לְפַלֵּא־נֶדֶר אוֹ־שְׁלָמִים לַיהוָה׃

8. Und wenn du Gott ein Thier vom Rindgeschlechte als Emporopfer oder Mahlopfer vollziehst, für einen Gelobungsvorsatz oder als Friedenopfer,

---

bald es nicht mehr כבש ist, wenn es gleich das Alter eines איל noch nicht erreicht hat, also als פלגס, es doch die נסכי איל erfordere, או לרבות את הפלגס. (Im präcisen Ausdruck heißt das zum עולה und שלמים hinzukommende מנחה :מנחת נסכים, und unter נסכים ist der hinzukommende Wein verstanden. Es wird aber nicht selten auch beides zusammen mit נסכים bezeichnet. Siehe תוספות י"ט Schekalim 5, 1.)

V. 7. תקריב ריח ניחוח לה'. Wie oben V. 5. das לכבש האחד sich auf das ganze Vorhergehende bezieht, so ist auch hier Objekt von תקריב alles für den איל genannte, und indem hier auch נסך יין mit in ריח ניחוח zusammengefaßt wird, das doch sonst nur von dem auf das Altarfeuer Kommenden prädicirt zu werden pflegt, so ist damit wohl die sehr wesentliche Bedeutung der נסכים für das Opfer angedeutet; dessen ריח ניחוח setzt selbst נסכים voraus.

V. 8. וכי תעשה וגו'. איל und כבש bilden zusammen die קרבנות מן הצאן, darum schließt sich (V. 6.) או לאיל תעשה איל einfach u. s. w. dem עולה und זבח vom כבש an. Beide sprechen die עולה- und שלמים-Gedanken vom Standpunkte des von Gott geleiteten Geschickes als צאן aus. בן בקר aber bringt diese Gedanken vom Standpunkte der Mitarbeit am Gotteswerk auf Erden zum Bewußtsein, darum wird die נסכים-Vorschrift für בן בקר wieder besonders eingeleitet. — לפלא נדר או שלמים, diese Zusammenstellung hat große Schwierigkeiten. שלמים ist in keiner Weise ein Gegensatz zu נדר, es ist ja שלמים selbst entweder נדר oder נדבה und ist ohnehin bereits in זבח, das שלמים und תודה umfaßt, mit enthalten. Der Gegensatz zu נדר wäre נדבה, wie ja auch ganz dieselbe Bestimmung V. 3 lautet. Vielleicht findet dieses Auffallende in der Bedeutung der בן בקר-Opfer seine Motivirung. Indem hier שלמים als Gegensatz zu נדר genannt ist, ist offenbar vorausgesetzt, daß hier unter נדר nur עולה gedacht worden und שלמים vorzüglich der נדבה verblieb. Es dürfte „vielleicht" damit gesagt sein, daß שלמי נדר von בקר in der Regel nicht vorausgesetzt werden, wohl aber שלמי נדבה von בקר, so daß hier נדבה durch שלמים ausgedrückt werden konnte. Bedenken wir, daß שלמי בקר den שלמים-Gedanken vom Standpunkte בקר, somit die Freude am ungetrübten Daseinsglück im Bewußtsein der thätigen Mitarbeit am Gotteswerke auf Erden zum Ausdruck bringt, so

4 וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קׇרְבָּנוֹ לַיהוָה מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן׃
5 וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל־הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד׃
6 אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת

4. so soll der sein Opfer Gott Nahebringende zugleich eine Huldigungsgabe nahebringen, feines Mehl ein Zehntel mit einem Viertel Hin Oel durchrührt.

5. Und Wein vollziehst du zum Gußopfer ein Viertel Hin bei'm Emporopfer oder zum Mahlopfer. So für Ein Schaaf.

6. Oder für einen Widder vollziehst

---

oder זבח weiht. — Durch פלא נדר או נדבה ist die hier folgende Anordnung nur auf solche Opferkategorien beschränkt, die auch בנדר ונדבה gebracht werden können, und zwar diese selbst wenn sie als חובה kommen, wie sofort durch die Beifügung או במעדיכם gegeben ist, da diese ja חובות הבאות מחמת הרגל, durch das Fest geforderte Pflichtopfer, עולות ראיה ושלמי חגיגה, sind. Ausgeschlossen sind daher: הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם, Kategorien, die nur als Pflichtopfer möglich sind. Nur חטאתו של מצורע ואשמו bilden eine Ausnahme. (Siehe 3. B. M. 14, 10.) מן הבקר או מן הצאן, ausgeschlossen ist עולת עוף. (Menachoth 90, b. 91, a.)

V. 4. והקריב המקריב וגו׳ מנחה וגו׳, wenn auch das קרבן an sich ein freiwilliges ist, so ist die hier vorgeschriebene Begleitung des Opfers durch מנחה Pflicht. Das מנחה ist eine wesentliche Ergänzung seines קרבן. Es kommt ganz, wie sein עולה, oder die אימורים seines שלמים, auf das Altarfeuer.

V. 5. ויין לנסך. נסך in der Bedeutung Gießen heißt nie fortgießen, sondern hat immer die Absicht die Flüssigkeit auf eine bestimmte Stelle zu bringen. Daher: flüssiges Metall in eine Form gießen. Oel der Weihe auf ein Haupt gießen, weshalb נסיכים die Gesalbten, die Fürsten. Der Wein der נסכים ward in eine, im südwestlichen Winkel der Altarhöhe befindliche Schale, ספל, gegossen, von wo er durch eine den Altar durchbohrende Höhlung in die Tiefe des Altargrundes (שיתין) hinabfloß. (Succa 48, b. 49, b. Siehe לח״מ zu הל׳ מ״ק 2, 1.) ויין לנסך וגו׳. Indem יין sich nicht ohne weiteres als ferneres Object des והקריב des vorangehenden Verses anschließt, sondern mit תעשה ein eigenes Gebot bildet, so dürfte dies יין nicht als Einen Begriff mit סלת und שמן fassen lassen, sondern einen selbstständigen Gedanken zum Ausdruck bringen. So lautet auch die Halacha (Menachoth 44, b.): הסלת והשמן אין מעכבין את היין ולא היין מעכבן, daß in Ermangelung des Weines oder des Mincha, das Eine auch ohne das Andere dargebracht werden könne. על העלה או לזבח, der durch יין zum Ausdruck kommende Gedanke ist ein dem עולה beigeordneter, dem זבח aber hinzukommender.

V. 6. או לאיל. Im ersten Jahre heißt das Schaaf: כבש, nach zurückgelegtem ersten Monat des zweiten Jahres und ferner: איל, in diesem ersten Monat des zweiten Jahres פלגס. Nach Chulin 23, a ist durch die disjunctive Conjunction או hier ausgedrückt, daß fe-

3. und werdet Gott eine Feuerhingebung, ein Emporopfer oder ein Mahlopfer vollziehen, für einen Gelobungsvorsatz oder in freiwilliger Weihe oder an euren Festzeiten, Gott einen Willfahrungsausdruck vom Rind oder vom Schaafe zu gestalten:

3. וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַיהוָה עֹלָה אוֹ־זֶבַח לְפַלֵּא־נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה מִן־הַבָּקָר אוֹ מִן־הַצֹּאן׃

---

das. (ר״ה לא קרבו) spricht auch unser Kap. zunächst von קרבנות יחיד, und ist dort darüber eine zweifache Auffassung überliefert. Nach ר׳ ישמעאל wären in der Wüste nur קרבנות צבור von נסכים (wie תמיד ומוספים — Siehe Menachoth 45, 6. שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר) begleitet gewesen. Die hier ausgesprochene Verpflichtung, auch jedes קרבן יחיד, das auch בנדר ונדבה gebracht werden kann, also עולה und שלמים mit נסכים zu begleiten, habe erst בארץ, und zwar nach ירושה וישיבה, nach vollendeter Eroberung und Niederlassung begonnen, eine Bedingung die in dem כי תבאו אל ארץ מושבותיכם ihren Ausdruck habe, wonach die hier gegebene Bestimmung an ביאה וישיבה geknüpft ist. In den vierzehn Jahren der Eroberung und Theilung, שבע שכבשו ושבע שחלקו, in welchen das משכן nur eine provisorische Stätte in גלגל hatte und במות מותרות waren (Siehe 5. B. M. 12, 8. 9.) wurden bei קרבנות יחיד noch keine נסכים gebracht. Es trat diese Pflicht erst משעת איסור במות ein, als das משכן eine bleibende Stätte in Schilo erhielt. Nach ר׳ ישמעאל: לא קרבו נסכים (של יחיד) במדבר ולא בבמות יחיד. Nach ר׳ עקיבא jedoch wäre die hier auch für קרבנות יחיד gebotene נסכים-Pflicht ebenso wie die bereits für קרבנות צבור bestandene, sofort in der מדבר in Kraft getreten, קרבו נסכים במדבר, und wäre mit dem כי תבאו אל ארץ מושבתיכם vielmehr להטעינה נסכים בבמה קטנה, d. h. die Bestimmung ausgesprochen, daß selbst כי תבאו, wenn sie das Land betreten, und dann, während der שבע שכבשו ושבע שחלקו, während des Provisoriums in גלגל, die במות יחיד überall, בכל מושבתיכם, in den verschiedenen Niederlassungsörtern gestattet sind, auch dort überall selbst בבמה יחיד die Pflicht der נסכים bleibt. (במת יחיד heißt במה קטנה im Gegensatz zu dem מזבח im משכן, der בשעת היתר הבמות als Nationalaltar במה צבור, auch במה גדולה heißt). (Sebachim 111, a.)

V. 3. ועשיתם אשה לד׳ וגו׳ gehört noch zu dem mit כי des vorigen Verses eingeleiteten Vordersatz. —

עולה או זבח, זבח umfaßt שלמים und תודה, obgleich letzteres bereits von לחמי תודה begleitet ist, bedarf es doch noch besonders der hier angeordneten מנחה ונסך. — לפלא נדר, פלא נדר geschieht im Momente der Gelobung: הרי עלי; die Darbringung des Opfers ist nur deren Erfüllung. Es kann daher das ל־ in לפלא nur: in Beziehung auf —, für — bedeuten. Bei נדבה jedoch, הרי זו, ist sofort der erste Akt, das הקדש, die Weiheertheilung, die Bestimmung eines Thieres zu עולה oder שלמים selbst bereits eine Opferhandlung, die ja auch durch הקרבה ausgedrückt wird. (Siehe 3. B. M. S. 13.) Daher בנדבה: in Weihung oder durch Weihung: die עשית אשה beginnt indem er ein Thier zu עולה

43. כִּי הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי שָׁם
לִפְנֵיכֶם וּנְפַלְתֶּם בֶּחָרֶב כִּי־עַל־כֵּן
שַׁבְתֶּם מֵאַחֲרֵי יְהוָה וְלֹא־יִהְיֶה
יְהוָה עִמָּכֶם׃
44. וַיַּעְפִּלוּ לַעֲלוֹת אֶל־רֹאשׁ
הָהָר וַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה וּמֹשֶׁה לֹא־
מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה׃
45. וַיֵּרֶד הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב
בָּהָר הַהוּא וַיַּכּוּם וַיַּכְּתוּם עַד־
הַחָרְמָה׃ פ
טו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל־אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם
אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם׃

43. Denn der Amalekiter und der Kenaaniter ist dort vor euch, ihr werdet durch's Schwerdt fallen! denn darum, weil ihr von der Nachfolge Gottes zurückgewichen seid, wird Gott nicht mit euch sein.

44. Sie stemmten sich darauf zum Gipfel des Berges hinanzusteigen; die Bundes-Lade Gottes und Moschc wichen jedoch nicht aus dem Lager.

45. Da kam der Amalekiter und Kenaaniter der in diesem Gebirge wohnte, herab, und sie schlugen sie und zermalmten sie bis Chorma.

Kap. 15, 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr in das Land eurer Niederlassungen das Ich euch gebe, kommen werdet,

---

V. 43. כי על כן, siehe 1. B. M. 18, 5. Denn nur darum sage ich euch, daß ihr nicht euch hinauf wagen sollt, weil ihr zurückgewichen seid von der Nachfolge Gottes.

V. 44. ויעפלו. Siehe 1. B. M. S. 91. Sie stemmten sich, beharrten hartnäckig dabei.

V. 45. בהר ההוא, in dem Gebirge. Oben V. 25 heißt es, daß sie בעמק wohnten, also wohnten sie nicht auf dem Berge, sondern im Gebirge, im Thale jenseits der Anhöhe, die sie ersteigen wollten. ויכתום, ebenso 5. B. M. 1, 44. ויכתו אתכם, scheint eine ungewöhnliche Hifilform zu sein von כתת zerstoßen, oder vielmehr Kal von נכה, wie אכה אותו טחון; es müßte dann normal ויכתום heißen; vielleicht ist das Pathach im Anklang an ויכום gewählt und auch 5. B. M. 1, 44. wo ויכתום allein steht, geblieben und in diese Form ויכום und ויכתום zusammengefaßt: sie schlugen sie bis zur Zermalmung.

Kap. 15, 1. Die in diesem Kapitel enthaltenen Gesetze stehen in engster Beziehung zu den in den beiden vorangehenden Kapiteln berichteten verhängnißvollen Ereignissen, und zwar in solchem Grade, daß sie eben in Hinblick auf diese ertheilt zu sein scheinen, wie sich aus einer näheren Betrachtung ihres Inhaltes ergeben dürfte. Das erste Gesetz ist פרשת נסכים, das Gesetz über die jedem עולה und שלמים beizufügenden מנחה und נסך.

V. 2. דבר וגו׳ כי תבאו וגו׳. Bereits 2. B. M. 29, 40. 41. sind נסכים als stete Begleiter des Tamidopfers angeordnet, so wie sie denn auch für die מוספין Kap. 28, 29. noch besonders ausgesprochen sind. Nach Kidduschin 37, a. b. (siehe Raschi und ספר ה

זֹאת אֶעֱשֶׂה לְכָל־הָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת הַנּוֹעָדִים עָלָי בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִתַּמּוּ וְשָׁם יָמֻתוּ׃

36. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וילונו עָלָיו אֶת־כָּל־הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל־הָאָרֶץ׃

37. וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצִאֵי דִבַּת־הָאָרֶץ רָעָה בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי יְהוָה׃

38. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְכָלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה חָיוּ מִן־הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ׃

39. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְאַבְּלוּ הָעָם מְאֹד׃

40. וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל־רֹאשׁ־הָהָר לֵאמֹר הִנֶּנּוּ וְעָלִינוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר יְהוָה כִּי חָטָאנוּ׃

41. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לָמָּה זֶּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־פִּי יְהוָה וְהִוא לֹא תִצְלָח׃

42. אַל־תַּעֲלוּ כִּי אֵין יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִּנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם׃

ten Gemeinde vollbringen, die sich wider mich zusammen geeint: in dieser Wüste sollen sie ihr Ende finden und dort sollen sie sterben.

36. Die Männer aber, welche Mosche das Land zu erforschen entsendet hatte und die zurückgekehrt waren und hatten die ganze Gemeinde wider ihn aufgehetzt indem sie Verläumdung über das Land ausgebracht:

37. die Männer, welche die böse Verläumdung des Landes vorgebracht hatten, starben eines plötzlichen Todes vor Gott.

38. Jehoschua, Sohn Nun's und Kaleb, Sohn Jefunne's aber blieben leben von diesen Männern, welche zur Erforschung des Landes gegangen waren.

39. Mosche sprach diese Worte zu allen Söhnen Jisrael's, da trauerte das Volk sehr,

40. und am Morgen erhuben sie sich früh und gingen zum Gipfel des Berges hinan, damit sagend: wir sind bereit zu dem Orte hin hinaufzugehen, welchen Gott bestimmt hat, denn wir haben gesündigt.

41. Da sprach Mosche: Warum übertretet ihr nun Gottes Befehl? Das wird ja nicht gelingen!

42. Geht nicht hinauf, denn Gott ist nicht in eurer Mitte. Werdet doch nicht vor euren Feinden geschlagen!

Empörung gegen mich ihre Einigung gefunden. במדבר הזה יתמו: ihre Bestimmung geht nicht über diese Wüste hinaus, sie werden aus dieser Wüste nicht hinauskommen.

V. 36. וילינו וגו׳ להוציא וגו׳, sie haben die Volksgemeine zur Empörung gegen Gott dadurch gebracht, daß sie Verläumdung über das Land ausgebracht.

34. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land erforscht habet, vierzig Tage, jeden Tag zum Jahre sollt ihr eure Sünden tragen: vierzig Jahre; und werdet die gegen mich geübte Weigerung kennen lernen.

35. Ich, Gott, habe es gesprochen, dies werde ich an dieser ganzen schlech-

34. בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר־תַּרְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֹנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה וִידַעְתֶּם אֶת־תְּנוּאָתִי׃

35. אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי אִם־לֹא ׀

פוקד עון אבות על בנים, wir haben hier einen lebendigen Commentar zu dem את זנותיכם. In unvermeidlich naturgemäßer Folge werden die Kinder mit von dem durch die Eltern verschuldeten Verhängniß ergriffen, und gleichzeitig wird diese Mitleidenschaft der Kinder diesen zu unendlichem Heile. War doch eben diese vierzigjährige Wanderung die Hochschule des jüdischen Volkes für die Durchdringung mit dem Geiste des Gesetzes und eines unwandelbaren Vertrauens in Gott, dessen wahrhafte Reife noch erst nach Jahrhunderten aufgehen sollte — und soll. — זנותיכם: für die Mitleidenschaft der Kinder wird die Verirrung in ihrer Beziehung zu Gott begriffen als Abfall, da eben die veränderte Beziehung Gottes zu ihnen das Verhängniß gestaltet, unter welchem die Kinder zu leiden haben sollen. Hinsichtlich der Eltern selbst, der eigentlich Schuldigen, heißt die Verirrung (V. 34.) objektiv עון, Abweichen vom geraden Pfad. Beidemal steht aber der Plural: עונתיכם, זנותיכם. Das jetzt sich vollziehende Verhängniß ist eine Frucht der ganzen Reihe von Abirrungen und Verirrungen, deren sie sich bereits schuldig gemacht.

34. במספר הימים וגו׳ תרתם: die Nation durch ihre Botschafter, deren Verirrung sie sich auch angeschlossen. יום לשנה וגו׳: durch diese Zahlbeziehung des Zeitmaaßes der Strafe zu dem der Versündigung wird diese während der ganzen Zeit der Strafe den Büßenden gegenwärtig gehalten. Diese Weise, durch blos äußerliche Zahlengleichheit eine Beziehung dem Bewußtsein präsent zu machen, ist von den Weisen in ihren Anordnungen vielfach benutzt worden. So: ג׳ קרואים ז׳ קרואים כנגד וכו׳, י״ח ברכות כנגד וכו׳ und immer ist die Frage: הנ׳ כנגד מי und wird durch eine äußere Zahlgleichheit, wie hier, eine innere Beziehung vergegenwärtigt. — תנואתי, das Substantiv תנואה kommt nur hier und noch Einmal, Job 33, 10. הן תנואות עלי ימצא, vor. הניא Hifil, heißt versagen, verweigern, נוא, Kal, demnach: Versagung, Verweigerung leiden, durch Versagung, Verweigerung in Erfüllung, Ausführung eines Vorhabens gestört, unterbrochen werden. (Siehe 1. B. M. S. 225). Die Stelle in Job heißt daher wohl: Siehe, Weigerungen will er bei mir finden, d. h. er will so Manches finden, das ich ihm verweigert, nicht geleistet habe. תנואתי hier wäre demnach: die von mir durch euch erlittene Weigerung. Ich habe euch den Weg zu eurem Heile führen wollen, ihr habt euch geweigert auf meinen Willen einzugehen, ihr werdet die Uebel kennen lernen, in welche der Mensch verfällt wenn er Gott das Eingehen auf seine Wege versagt.

V. 35. העדה הרעה וגו׳ sind alle die selbstständigen Männer, הנועדים עלי, die in der

29. In dieser Wüste werden eure Leichen fallen und alle eure Gezählten bei jeder eurer Zählung vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts; eben die, die ihr zum Aufruhr wider mich gebracht.

30. Nicht sollet ihr in das Land kommen, in welches euch wohnen zu setzen ich meine Hand erhoben habe; nur Kaleb, Sohn Jefunne's und Jehoschua, Sohn Nun's.

31. Eure Kinder, von denen ihr gesagt, daß sie zur Beute werden würden, sie werde ich hineinbringen, sie werden das Land kennen lernen, das ihr verschmäht habet.

32. Ihr aber, eure Leichen werden in dieser Wüste fallen.

33. Und eure Söhne werden vierzig Jahre in der Wüste umherwandern und tragen euren Abfall, bis die letzte eurer Leichen in der Wüste fällt.

29. במדבר הזה יפלו פגריכם וכל־פקדיכם לכל־מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה אשר הלינתם עלי׃

30. אם־אתם תבאו אל־הארץ אשר נשאתי את־ידי לשכן אתכם בה כי אם־כלב בן־יפנה ויהושע בן־נון׃

31. וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאתי אתם וידעו את־הארץ אשר מאסתם בה׃

32. ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה׃

33. ובניכם יהיו רעים במדבר ארבעים שנה ונשאו את־זנותיכם עד־תם פגריכם במדבר׃

V. 29. פגריכם: die zunächst Angeredeten sind die, die stimmführende Volksgemeinde bildenden Glieder des Volkes, die (V. 2.) die Anklage formulirt und vorgebracht. וכל פקדיכם sind alle die sonstigen selbstständigen, für den Dienst der Gesammtheit verpflichteten Männer von zurückgelegtem zwanzigsten Jahre aufwärts, auf welche die Gesammtheit zu zählen hat und die daher für die Gesammtheit gezählt werden. (Siehe K. 1.) An diesem mannhaften Kern des Volkes hätten die Machinationen der zurückgekehrten Kundschafter scheitern müssen, und vor Allem hätten die intelligenten Wortführer ihren Einfluß dahin geltend machen sollen. Statt dessen haben eben diese Einflußreichen die allgemeine Unzufriedenheit zur formulirten Klage und zu offenem Aufruhr gebracht. (V. 2—4.) Es ist begreiflich, daß alle die Männer מבן עשרים ומעלה als die Schuldigen behandelt werden.

V. 32. ופגריכם אתם, das אתם hebt noch einmal den Gegensatz zu den Kindern hervor.

V. 33. ובניכם יהיו רעים, indem diese, die Kinder mit betreffende lange Wanderung in der Wüste doch mit dem Begriff רעה, weiden, bezeichnet wird, so ist damit doch zugleich gesagt, daß diese Wanderung ihnen Erhaltung und Gedeihen bringen solle. ונשאו

25. וְהָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב
בָּעֵמֶק מָחָר פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר
דֶּרֶךְ יַם־סוּף׃ פ
רביעי. 26. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃
27. עַד־מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת
אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת־תְּלֻנּוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים
עָלַי שָׁמָעְתִּי׃
28. אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי־אָנִי נְאֻם־יְהוָה
אִם־לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן
אֶעֱשֶׂה לָכֶם׃

25. Der Amalekiter und Kenaaniter wohnt im Thale, morgen wendet euch und ziehet in die Wüste den Weg zum Schilfmeer.

26. Zu Mosche und Aharon aber sprach Gott:

27. Wie lange soll es dieser schlechten Gemeinde gestattet bleiben, daß sie Aufruhr wider mich anstiften! die Klagen der Söhne Jisrael's, welche sie zum Aufruhr wider mich bringen, habe ich gehört.

28. Sage ihnen: so gewiß ich lebe, also ist's von Gott gesprochen, wie ihr vor meinen Ohren gesprochen habet, also werde ich euch thun.

וימלא begriffen werden: er hat meine Nachfolge d. i. die mir zu zollende Treue voll gelöst, erfüllt. וזרעו יורשנה, vgl. את אשר יורישך כמוש (Richter 11, 24.). זרעו ist Objekt und Kaleb ist Subjekt von יורשנה: er wird es auf seine Kinder vererben, während bei den Uebrigen die Kinder die ersten Besitzer sein werden.

V. 25. והעמלקי וגו' בעמק: jenseits des Bergrückens, vor welchem sie standen. Sie konnten somit ohne Kampf nicht weiter ziehen, und für diesen Kampf fehlte ihnen der göttliche Beistand (Raschi). Daher sollten sie sofort, dem über sie ausgesprochenen Verhängniß gemäß, daß sie das Land nicht betreten sollen, sich von dem Lande abwenden, und wieder zurück in die Wüste dem rothen Meere zu ziehen.

V. 26. וידבר ד' וגו'. V. 11—25. enthielt nur die Mittheilung an Moses über die nun bevorstehende Zukunft des Volkes im Allgemeinen. Hier die nähere Bestimmung im Einzelnen. Sie wird an Moses und Aharon gerichtet, die beide zusammen ja (2. B. M. 6, 26.) als Führer des Volkes bestellt waren, dessen ferneres Geschick eine so verhängnißvolle Aenderung erleiden sollte, und denen zusammen die Aufgabe zu ertheilen war, das Volk diese Aenderung aus dem rechten Gesichtspunkte begreifen und beherzigen zu lassen.

V. 27. עד מתי לעדה וגו wird Megilla 23, b. von den zurückgekehrten Botschaftern verstanden, welche מלינים עלי, welche den Aufruhr gegen Gott angestiftet. Es wird daran die allgemeine Bestimmung nachgewiesen, daß je zehn zu einem Zwecke vereinigte Männer den Begriff einer עדה darstellen. — מלינים: siehe zu 2. B. M. 16, 2.

V. 28. אמר עליהם, zu beiden, zu der redeführenden Volks-Gemeinde (V. 2.) und ihren Aufhetzern. — נאם ד': siehe 1. B. M. S. 120. — כאשר דברתם, V. 2.

24. Mein Diener Kaleb aber, weil ein anderer Geist mit ihm war, und er mir nachfolgend seine Pflicht erfüllte, ihn werde ich in das Land bringen, wohin er gekommen, und seinen Nachkommen wird er es vererben.

24. וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרָי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה׃

---

nung hiniedigen Heiles über „Ihn" als nicht mitzählend hinwegeilt. Daher: אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבתם וכל מנאצי לא יראוה.

וכל מנאצי לא יראוה. Ps. 106, 24—27. blickt auf diese Entwickelungsphase in unserer Geschichte mit der Schilderung zurück: וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברו וירגנו באהליהם לא שמעו בקול ד׳ וישא ידו להם להפיל אותם במדבר ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות, demgemäß wäre die Bestimmung des einstigen Verlustes des Landes und der Zerstreuung unter die Völker in demselben Augenblicke ausgesprochen worden, in welchem der Untergang des aus Aegypten gezogenen Geschlechtes in der Wüste verhängt wurde. Wohl dürfte diese künftige Vertreibung aus dem Lande in diesem וכל מנאצי לא יראוה angekündigt sein. (Siehe רמב״ן z. St.) Dieselbe Blindheit, die die Väter den Eintritt in das Gottes-Land des Gesetzes verscherzen ließ, wird, wenn einst die Kinder in sie zurückfallen, auch sie nicht im Besitze des Landes lassen. Und wohl dürfen wir sagen: die ארך אפים-Waltungsweise, die das Verhängniß des Gesammt-Untergangs an dem unreifen Geschlechte vorübergehen ließ, und die unmittelbar von ihnen erzeugten und erzogenen Söhne in das Land führte, dürfte eben damit die ganze Reihe der Folgejahrhunderte in diesen ihren hiermit eingeleiteten Erziehungsplan mitbegriffen und für die volle, ganze Verwirklichung ihrer Zwecke selbst noch über unsere jetzige Gegenwart hinaus geblickt haben. War doch das von dem Geschlechte der Wüste erzogene Geschlecht, dem das Betreten des verheißenen Bodens vorbehalten blieb, selbst noch keineswegs auf der ganzen reifen Höhe seines Berufes, sein ganzes zweimaliges Staatenleben im Lande, sowie sein zweimaliges Exil bis heute ist nichts, als ein vom ארך אפים geleiteter Erziehungsgang zu unserer geistigen und sittlichen Bestimmung, und die reine volle, für immer hingebungstreue Verwirklichung des göttlichen Gesetzes gehört auch heute noch der Zukunft an. Mit dem וכל מנאצי לא יראוה war unsere ganze Folgegeschichte gegeben.

V. 24. ועבדי כלב. Sein treues furchtloses Auftreten für die Wahrheit der Gottessache hat ihn der höchsten Bezeichnung eines für Gott wirkenden Menschen, עבד ד׳, würdig gemacht. עקב: siehe 1. B. M. 22, 18. היתה רוח אחרת עמו heißt wohl: ein anderer Geist hat ihm beigestanden, eine andere Anschauung und ein anderer Wille hat ihn vor der Verirrung seiner Gefährten gerettet. וימלא אחרי, מלא kommt häufig in der Bedeutung: ein Wort, eine Zusage, einen Wunsch erfüllen, vor. So: למלא את דבר ד׳ (Kön. I. 22, 6.), ימלא ד׳ כל משאלותיך (Ps. 20, 6.). Es kann daher auch heißen: er hat die von ihm erwartete Pflichterfüllung erfüllt, indem, אחרי, er mir nachfolgte, mir treu blieb, nicht wie seine Gefährten סר מאחרי ד׳. Oder es kann auch אחרי geradezu als Objekt zu

נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכָל־מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ׃

das ich ihren Vätern zugesprochen, und Alle, die mich verhöhnen, werden es nicht sehen.

---

mehr alle die Männer, für welche alle bisherigen Gott offenbarenden Erfahrungen nicht genügt haben, ihren Geist und ihr Herz für eine schrankenlose Hingebung an Gott zu gewinnen, damit eben ihre Unwürdigkeit und ihre Unfähigkeit für den Besitz des Landes bekundet haben. הראים את כבדי, sie haben die ganze „Wucht" meiner Größe gesehen, sie haben כבדי „gesehen", es ist ihnen „Gott" kein bloßer Gedanke des Meinens, des Glaubens, des Ahnens, geblieben, er ist für sie mit eingetreten in den Erkenntnißkreis sinnlich wahrnehmender Erfahrung, sie haben ihn als die mächtigste, als die allmächtige Potenz in Mitte aller irdisch concreten mächtigen Potenzen „erfahren", ואת אתתי אשר עשיתי וגו' sie haben seine „Zeichen", seine Geist erleuchtenden Thaten in „Mizrajim" und in der „Wüste", in Mitten eines Machtkreises der ausgebildetsten menschlichen Cultur und in Mitten einer von allen Stützen menschlicher Cultur entblößten Oede erfahren, sie haben gesehen, wie jene im gegensätzlichen Ungehorsam gegen Gottes Willen zu vollendeter Nichtigkeit zusammenbricht, wie diese blos durch Hingebungstreue an den göttlichen Willen sich für den Gottgehorchenden in eine wohnliche Stätte für menschliches Dasein und Leben umwandelt; sie haben das Alles gesehen, haben bereits zehnmal, in den verschiedensten Lagen, an der Wirklichkeit und dem voll und allein Ausreichenden des göttlichen helfenden, waltenden und beglückenden Eingreifens in die irdischen Verhältnisse zweifelnd, Gott gleichsam auf die Probe gestellt, und haben die Wahrhaftigkeit, die Treue, das Wirkliche, das Ausreichende seines verheißenen Beistandes erprobt, ולא שמעו בקולי und haben doch Gott gehorchen nicht gelernt — : אם יראו, unwandelbar, wie ein Eid (siehe 1, B. M. S. 341.) steht es fest, daß sie das verheißene Land nicht zu sehen bekommen. —

אם יראו — הראים. Es will uns scheinen, als ob diese beiden Ausdrücke in enger Beziehung zu einander stehen, und deßhalb eben statt des gewöhnlichen אם יבאו אל הארץ hier dieses Kommen in's Land durch ראיה ausgedrückt ist. Das Land, das זבת חלב ודבש, als Boden des Gesetzesvolkes eine Blüthe in nie geahnter Fülle entwickeln soll, kann diese Bestimmung nur erreichen, wenn dem Volke, unter dessen Walten es sich zu dieser Höhe entfalten soll, Gott und Gottes Walten und Gottes Gegenwart mindestens eine eben so concrete, in die irdischen Verhältnisse hineinreichende, ja sie ganz eigens bedingende Wirklichkeit hat, als das Land und seine Fülle und die ihm damit zu Gebote gestellte Fülle an Größe und Macht, wenn das Volk „Gott" so „sieht", wie es das „Land" „sieht". Sollte doch Alles, was es bis zum Einzuge in dieses Land במצרים und במדבר erfahren, Nichts als dieses Gott-Schauen ihm gebracht und damit jene Gottesfurcht und jenes Gottvertrauen unwandelbar ihm in Geist und Gemüth gepflanzt haben, die fortan in der Größenwelt der Natur und Geschichte nichts Anderes fürchten außer Gott und auf nichts Anderes außer Gott vertrauen. Das gerade Gegentheil zu diesem „Gott-Sehen" im Lande ist aber נאצין ד', jene Gesinnung, die, wie wir dies zu V. 11. erläutert, den Momenten irdischer Wohlfahrt gegenüber „Gott" für „Nichts" achtet, und in der Berech-

21. וְאוּלָם חַי־אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־כָּל־הָאָרֶץ׃
22. כִּי כָל־הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת־כְּבֹדִי וְאֶת־אֹתֹתַי אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי׃
23. אִם־יִרְאוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר

21. jedoch, so gewiß ich lebe, und der Herrlichkeit Gottes die ganze Erde voll werden wird:

22. alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen, die ich in Mizrajim und in der Wüste vollbracht, und mich nun bereits zehnmal erprobt und doch nicht meiner Stimme gehorcht haben,

23. nicht werden sie das Land sehen,

---

finden zu lassen, gleichzeitig ja auch ihm eine Gelegenheit zu geben, seine vollendete Selbstlosigkeit zu bethätigen. Nicht das leiseste Gefühl von Bitterkeit hat sein Gemüth gegen das Volk, dessen Aufruhr ja zunächst gegen ihn gekehrt war, und nichts Verlockendes die glänzende Aussicht, ein zweiter Abraham, der Stammvater des verheißenen Gottesvolk's zu werden! Nur einer solchen ענוה, einem solchen völlig selbstlosen Charakter ist es vergönnt, sich zu dem Erschauen der göttlich Waltung, zu der, der göttlichen Einsicht entgegenkommenden menschlichen Einsicht zu erheben. Nur einer solchen ist die von allem Subjektiven ungetrübte Objektivität möglich, die ein solches Erschauen voraussetzt. (Vgl. 2. B. M. S. 65 über die Vorbedingung עי״ר zur נבואה) Ps. 99, 6. wird die Gottesnähe Moses', Aharon's und Samuel's in der Erhörung vergegenwärtigt, die Gott ihrem Anrufen gewährt: קראים אל ד׳ והוא יענם. In diesem קראים ruht aber das א und es wird קורים gelesen, als ob es von der Wurzel קרה wäre. Wir glauben, daß in dieser Schreib- und Leseweise das Geheimniß enthüllt ist, weßhalb sie mehr als andere Sterbliche auf Erhörung rechnen durften. Mit dem, was sie von Gott erflehten, „begegneten" sie Gott, kamen sie Gott entgegen. Sie erflehten nichts Ungehöriges. Mit ihrem Flehen standen sie auf dem Standpunkt der göttlichen Waltungsgedanken und kamen den Erwägungen der Gottesgedanken entgegen. Es ist ganz das: סלחתי כדברך. — סלחתי. Wir haben bereits (1. B. M. 24, 21.) die Verwandtschaft von סלה mit שלח und צלה angedeutet. Hier haben wir סלח in dieser seiner eigensten Bedeutung. Durch die Versündigung des Volkes war sein ganzes Fortschreiten in die Zukunft gehemmt. Gottes Milde und Waltungsweisheit läßt es noch einem solchen Fortschreiten wieder zu.

V. 21. ואולם חי אני וגו׳. Es dürften dies eben die Momente sein, die wir V. 17 und 18. anzudeuten versucht, und die die Bethätigung der Waltungsweise ארך אפים in diesem Falle motiviren. So gewiß חי אני, mein die Ewigkeit ist, und über jeden gegenwärtigen Augenblick hinaus ich in jede Zukunft hinein meine Ziele vertagend sie zu erreichen vermag, und so gewiß ימלא כבוד וגו׳, Israel's Geschick im Dienste der Gesammterleuchtung der Menschheit steht, deren Herbeiführung das letzte Ziel meiner Waltungen bildet, so gewiß diese beiden Momente für die Nichtvernichtung des Volkes sprechen: so gewiß ist es aber auch

V. 22. 23. כי כל האנשים וגו׳, daß die Verzeihung keine absolute sein kann, daß viel-

19. סְלַח־נָא לַעֲוֺן הָעָם הַזֶּה כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ וְכַאֲשֶׁר נָשָׂאתָה לָעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד־הֵנָּה׃
20. וַיֹּאמֶר יְהוָה סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ׃

19. verzeihe doch der Krümme dieses Volkes nach der Größe deiner Liebe und wie du Ertragung diesem Volke gewährt von Mizrajim bis hierher.

20. Da sprach Gott: Ich habe verziehen nach deinem Worte,

---

knickert mit der Liebe, der immer Vorrath hat an Liebe, der sie giebt und wieder giebt und bereit ist, sie zum tausendsten Male wiederzugeben, wenn sie bereits neunhundertneunundneunzigmal war verscherzt. נשא עון ופשע: das Emporheben, Hinwegheben der Krümme und Empörung, daß ihre Last den bewußtvoll, aber in Leidenschaft vom rechten Weg Gewichenen, ja, daß sie selbst den in offener Empörung gegen Gottes Gesetz Begriffenen nicht begrabe. Endlich jene Tiefe der Liebesgröße der göttlichen Waltungsweise, die jede Gegenwart in ihrer Zukunft, den Menschen in seinen Kindern und Kindeskindern, das gegenwärtige Geschlecht in seinen kommenden Geschlechtern mitbegreift, und wo sie, eben um Menschen, Geschlechter, Zeiten zu reinigen, um sie zu retten aus sittlichem Untergange, נקה לא ינקה, nicht die geringste Verirrung ohne Umkehr ungeahndet läßt, doch diese Umkehr auf Geschlechter, auf Zeitfolgereihen vertheilt, und ehe sie den Stab über den Großvater bricht, auf den Urenkel hinschaut, der vielleicht sich wieder besinnt, und die sittliche Höhe wieder hinanklimmt, von welcher der Ahn — irrend, strauchelnd, frevelnd, hinabgesunken — ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים. (Siehe 2. B. M. S. 559 f. und S. 228 f.)

בנים sind hier überhaupt Nachkommen, und ist erst der Begriff der „Waltungsweise" durch אבות על בנים ausgedrückt, und deren Begränzung dann על שלשים ועל רבעים beigefügt. שלשים sind nämlich schon Urenkel, und würden, wenn בנים nur Kinder bedeutete, wie 2. B. M. 34, 7. fehlen, das. 20, 5. lautet wie hier. בני בנים

V. 19. סלח וגו׳. כגדל חסדך, so feiert der Vorsehungspsalm 145 die „Größe" Gottes vorzüglich in Schilderung seiner Liebe. — וכאשר נשאת לעם הזה וגו׳: die ganze bisherige Geschichte von Mizrajim bis jetzt war ja auch nichts als Bethätigung deiner verzeihenden Liebe, die dem Verirrenden und sich Versündigenden gegenüber Ertragung übt, und ihn nicht unter der Last seiner Sünde den verdienten Untergang finden läßt. Beides liegt ja wohl in dem Begriff נושא עון. Der נושא עון nimmt gleichsam die Sünde auf sich, hilft sie dem Sünder mittragen, führt ihre Sühne und seine Heilung auf anderem Wege, als durch seinen Untergang herbei. — Wiederholt heißt es: לעם הזה, העם הזה, sein jetziges Verfahren steht nicht im Widerspruche mit seinem ganzen bisherigen Benehmen, es ist nur der Gipfel des Abfall's, zu dem es auch bisher immer hingeschwankt.

V. 20. ויאמר ד׳ סלחתי כדברך. Gott hatte bereits von vorhinein aus denselben, von Moses hervorgehobenen Beweggründen ihre Verzeihung beschlossen, hatte mit V. 12. Moses nur das angekündigt, was des Volkes Abfall ohne diese äußeren Rücksichten erheischen würde, um Moses selbst einen Einblick in die Natur der göttlichen Waltung

18. יְהוָה אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד
נֹשֵׂא עָוֹן וָפָשַׁע וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה
פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים עַל־
שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים׃

18. Gott, lange geduldend und liebereich, hinweghebend Krümme und Empörung und erläßt doch Nichts, denkt Elternkrümme an Kindern, an drittem und an viertem Geschlecht;

---

verdienten Unterganges andere Rücksichten entgegenstehen dürften, so hast du mir doch einen Einblick in deine Waltungsweisen gegönnt, in die ganze unendliche Größe, Mannigfaltigkeit deiner „Güte", und siehe — es ist dies ja ganz ein Fall, geeignet deine Kraft in ihrer wahren Größe zu bethätigen. יגדל נא, das Futurumzeichen ist mit einem großen י hervorgehoben. Alle die Wunder- und Machtgröße, die du bis jetzt in Mizrajim und an Mizrajim und in der Wüste geübt, sie reicht nicht hinan an die Größe, in welcher כח, deine weltschaffende, welttragende, Welt zur Erreichung deiner Zwecke überwindende und gestaltende „Kraft" — alles dies ist כח — erscheint, wenn du einem solchen Abfall gegenüber, wie du von deiner Waltung ausgesprochen, ארך אפים רב חסד נושא עון ופשע und selbst wenn נקה לא ינקה, פוקד עון אבות על בנים bist על שלשים ועל רבעים! Zerstörung nennt der heidnische Gedanke die Machtgröße seines Gottes. Nicht Macht, „Kraft" ist der Größengedanke vom Gotte der Wahrheit; „Kraft", die das ihr Gegensätzlichste zum freudigsten Einklang mit ihren Zwecken schöpferisch zu umwandeln weiß, „Kraft", die in dem ihr Gegensätzlichsten den verschwindendsten harmonischen Funken festzuhalten vermag, von ihm aus die Umwandlung des ihr Gegensätzlichsten im Laufe der Zeiten anzubahnen, „Kraft", für deren Erziehungswalten im Schooße der Menschheit Jahrhunderte zu Sekunden fortschreitender Entwickelung zusammenschwinden, „Kraft", die „Geduld" hat, weil ihrer die Ewigkeit ist —

ועתה יגדל נא כח אדנ׳ כאשר דברת לאמר, die plötzliche Vernichtung der Gesammtnation wäre eine Verkündung deiner Macht; aber deine „Kraft" möge sich in ihrer ganzen Größe zeigen, wenn du sie leben lässest und trotz ihrer und mit ihnen und durch sie und in ihnen dein von ihnen verhöhntes Ziel erreichst. Und er nennt hier Gott: „אדנ׳", mit jenem Namen, mit welchem die in den Dienst Gottes berufenen Werkzeuge ihre Beziehung zu Gott bezeichnen. Es ist dies ja eben die Waltung, die Menschen und Völker erziehende כח, die Gott ihm als Stempel Seines, durch ihn zu vollbringenden Werkes bezeichnet, als er nach der ersten großen Gesammtverirrung des Volkes zu dessen Weiterführung sich die Offenbarung der Waltungsweisen erbeten hatte, welche ihn bei Lösung seiner Aufgabe begleiten werden. (2. B. M. 33, 12. und f. Siehe das.)

V. 18. ד׳ ארך אפים וגו׳, und er hebt die Seiten der ihm offenbar gewordenen göttlichen Waltungsweisen hervor, deren Bethätigung er eben in dem gegebenen Falle anrufen möchte. ארך אפים steht im Vordergrunde: das sich lange Geduldigen mit Befriedigung der berechtigten Forderung. Statt verdienter augenblicklicher Vernichtung gestattet diese Weise Zeit, lange Zeit zur Besinnung, zur Besserung, zur Erhebung aus dem Fall, zum Wiedergutmachen des Verscherzten. Und רב חסד, jener Liebesreichthum, der nicht

14. וְאָמְרוּ אֶל־יֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת
שָׁמְעוּ כִּי־אַתָּה יְהוָה בְּקֶרֶב הָעָם
הַזֶּה אֲשֶׁר־עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה ׀ אַתָּה
יְהוָה וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד
עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם
וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה׃

14. und werden zu dem Bewohner dieses Landes sprechen, — sie haben auch bereits gehört, daß du, Gott, in Mitte dieses Volkes weilest, daß Aug in Aug du, Gott, sichtbar bist, deine Wolke über ihnen ruht, und in Wolkensäule du vor ihnen wandelst am Tage und in einer Wolkensäule Nachts, —

15. וְהֵמַתָּה אֶת־הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ
אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־שָׁמְעוּ אֶת־
שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר׃

15. und tödtest du nun dieses Volk wie Einen Mann, so werden diese Völker, die den Ruf von dir vernommen, sprechen:

16. מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְהוָה לְהָבִיא
אֶת־הָעָם הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־
נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר׃

16. Es ist außer Gottes Vermögen dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen zugeschworen, darum hat er sie in der Wüste hingeschlachtet.—

17. וְעַתָּה יִגְדַּל־נָא כֹּחַ אֲדֹנָי רבתי
כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר׃

17. Und nun sei doch die Kraft meines Herrn groß wie du es ausgesprochen:

Leugnung deiner einzigen allwaltenden Macht bestärken. Und zwar wird die Initiative zu einer solchen beklagenswerthen Auffassung des Ereignisses von Aegypten ausgehen, das bereits mit so empfindlichem Schmerz zur Anerkennung deiner Macht gezwungen worden.

V. 14. ואמרו וגו׳, siehe V. 13. — עין בעין: das Menschenauge sieht dein Auge, die Menschen sehen daß du siehst, gewahren deine schauende Gegenwart auf Erden. — ובעמד ענן אתה הלך לפניהם, du gehst vor ihnen her und führst sie den Weg zu dem von dir verheißenen Lande.

V. 15. והמתה וגו׳, siehe V. 13. והֵמַתָּה, wenn du nun, der du doch deine Absicht dieses Volk in das Land zu führen, so offenkundig dargethan, statt dessen כאיש אחד, plötzlich auf Einmal, in ungewöhnlicher Weise das Volk sterben lässest. Offenbar enthält dieses כאיש אחד schon den Gedanken, daß wenn die des Landes unwürdig gewordenen Väter in naturgemäßer Weise nach und nach wegstürben, und statt ihrer die Söhne erst in das Land kämen, dadurch die Gotteserkennung unter den Völkern nicht leiden würde. Nur das angekündigte plötzliche Gesammtsterben, wobei die Realisirung der Gottesverheißung erst nach Jahrhunderten zu erwarten sein würde, giebt jener Misdeutung Raum.

V. 16. יכלת, Substantiv wie יבֹשֶׁת המים (1. B. M. 8, 7.) קְטֹרֶת ꝛc.

V. 17. ועתה, und „nun“ — wenn somit vielleicht der Ausführung des ihrerseits

12. אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי־גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ׃

12. Ich will sie mit Pest schlagen und sie aus dem Hiersein vertreiben und will dich zu einem größeren und mächtigeren Volk machen als es ist.

13. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי־הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת־הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ׃

13. Da sprach Mosche: Und es hören dies dann die Mizrer —, denn du hast ja mit deiner Kraft dies Volk aus ihrer Mitte herausgeführt —,

---

Gegenstand gar keiner Berücksichtigung werth hält. Es entspricht dies vollkommen der kundgegebenen Gesinnung des Volkes, in dessen Urtheilsbildung über seine Zukunft augenblicklich „Gott" ganz aufgehört hatte ein Moment der Berücksichtigung zu bilden.

V. 12. ואורשנו: will es aus dem Hiersein vertreiben.

V. 13. ויאמר משה וגו'. Moses geht ganz ein in den Gottesgedanken, und spricht nur die Folgen aus, die sich seinem Geiste als unmittelbare Wirkung für das Gotteswerk darstellen, dem er ja wie das Volk als Werkzeug angehören. Gottes Werk für die Zukunft der Menschheit wird mit dem Untergange des zeitgenössischen Geschlechts nicht verloren gehen; noch einmal vierhundert Jahre und es ist ein neues abrahamitisches Volk aus Moses entstanden, das sich zum Fortträger der abrahamitischen Verheißung darbieten kann. Allein in der Gegenwart wird die Vernichtung des Volkes gerade der Erleuchtung der Völker entgegenwirken, die eine der Hauptabsichten bildet, welche mit der Erwählung Israel's bezweckt worden. Schon sind die Augen der beiden Culturvölker der damaligen Zeit, Aegypter und Phönizier, auf dieses Volk als „Gottesvolk" gerichtet, und sie verfolgen mit ängstlicher Spannung seine nationale Geschichte, aus welcher ihnen die Ahnung eines Einzigen, Allmächtigen, frei über Alles zur Rettung des Rechts und der Menschlichkeit auf Erden gebietenden Gottes aufgegangen, der eben mit Einführung dieses Volkes in Mitte der Völker deren Göttern den Krieg gekündet. Die Aegypter — denn sie haben deine Kraft unmittelbar geschaut und gefühlt, mit welcher du dieses Volk aus ihrer Mitte heraus und zu dir und für den Hinaufzug in das von dir verheißene Land emporgehoben —; die Phönizier — denn sie haben auch bereits von der, in diesem sie bedrohenden Volke, seinem Schutze, seiner Führung offenbar werdenden Gottesmacht gehört — כי העלית וגו' ist Parenthese bis מקרבו, ebenso שמעו bis לילה. Dies והמתה nimmt den Gedanken wieder auf, und, wegen der längeren Zwischenrede, wiederholt den in אכנו בדבר gegebenen Vordersatz, dem Moses sein ושמעו sofort angeschlossen hatte, dem Sinne nach in והמתה וגו', und setzt den Nachsatz mit wiederholtem ואמרו fort. Der Sinn ist: Wenn du dieses thust, so werden die Aegypter zu den Phöniziern — beide sind doch schon auf dich aufmerksam geworden und verfolgen mit Spannung deine Weiterführung dieses Volkes — es werden also, wenn du dieses Volk nun plötzlich, auf Einmal tödtest, diese Völker, welche die Kunde von dir vernommen, sagen: מבלתי יכלת u. s. w. Ein solcher Ausgang, wird somit, deinem ganzen mit Israel beabsichtigten Zwecke entgegen, die Völker nur in

9. אַךְ בַּיהוָה אַל־תִּמְרֹדוּ וְאַתֶּם אַל־תִּירְאוּ אֶת־עַם הָאָרֶץ כִּי לַחְמֵנוּ הֵם סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם וַיהוָה אִתָּנוּ אַל־תִּירָאֻם׃

9. Nur empört euch nicht gegen Gott! Und Ihr, ihr solltet die Bevölkerung dieses Landes nicht fürchten, denn unser Brod sind sie! Gewichen ist ihr Schatten von ihnen, da Gott mit uns ist, fürchtet sie nicht.

10. וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעֵדָה לִרְגּוֹם אֹתָם בָּאֲבָנִים וּכְבוֹד יְהוָה נִרְאָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

10. Da sprach die ganze Gemeinde davon, sie zu steinigen, als die Herrlichkeit Gottes im Zelte der Zusammenkunftbestimmung allen Söhnen Jisrael's sichtbar ward.

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַד־אָנָה יְנַאֲצֻנִי הָעָם הַזֶּה וְעַד־אָנָה לֹא־יַאֲמִינוּ בִי בְּכֹל הָאֹתוֹת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ׃

11. Und Gott sprach zu Mosche: Wie lange soll dieses Volk mich höhnen! Und wie lange werden sie kein Vertrauen in mich setzen, bei all den Zeichen, die ich in ihrer Mitte vollbracht!

---

chem sie über die Verlästerung des Landes empört sind. Sie haben das Land gesehen, es ist in Wahrheit wie es ihnen immer verheißen worden זבת חלב ודבש.

V. 9. ואתם, und Ihr — Alles, was sich an geistiger Größe, an sittlichem Adel, an göttlicher Bestimmung und Bundesnähe in dem Gedanken an Israel's Vergangenheit und Bestimmungszukunft denken läßt, liegt zusammengefaßt in diesem „Ihr". Seien sie die wuchtigsten Riesenleiber mit granitstärksten Felsenburgen, Ihr solltet sie nicht fürchten. Vor dem Bewußtsein eurer in Gott und mit Gott starken, geistigen und sittlichen Kraft sollten sie in ihr Nichts verschwinden. Ihr müßtet euch schämen, sie zu fürchten! — כי לחמנו הם drückt eben die vollendete Widerstands- und Bedeutungslosigkeit dieser geistig und sittlich verkommenen und nur mit materieller Leiblichkeit imponirenden Bevölkerung dem göttlichen, geistigen und sittlichen Principe gegenüber aus, das in Israel mit ihnen in den Kampf treten soll. סר צלם וגו': Sie haben nur so lange Existenz, als sie im Schatten der Nichtbeachtung geborgen bleiben. Mit uns tritt aber Gott, seine Wahrheit und sein die Menschheit erlösendes Recht bei ihnen ein. Vor der Helle dieser Wahrheit schwindet der Schatten, tritt ihre Verworfenheit in das schärfste Licht, und in dieser Verworfenheit sind sie gerichtet und vernichtet — fürchtet sie nicht!

V. 10. נראה באהל מועד: in dem Momente, in welchem der ganzen Nation der Untergang drohte, weil sie ihrer Bestimmung unwürdig geworden, fand die Herrlichkeit Gottes nur innerhalb des Gesetzesheiligthums Stätte auf Erden. Das dort niedergelegte Gottesgesetz und die ihm dort verheißene Zukunft bleibt, wenn auch ein ganzes zeitgenössisches Geschlecht für es verloren geht.

V. 11. ינאצני. נאץ lautverw. mit נחץ, eilig fortdrängen, heißt: über Etwas als der Beachtung völlig unwerth forteilen. Es ist der höchste Grad der Höhnung, die den

וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז הֲלוֹא טוֹב לָנוּ שׁוּב מִצְרָיְמָה׃

4. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו נִתְּנָה רֹאשׁ וְנָשׁוּבָה מִצְרָיְמָה׃

5. וַיִּפֹּל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פְּנֵיהֶם לִפְנֵי כָּל־קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְכָלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה מִן־הַתָּרִים אֶת־הָאָרֶץ קָרְעוּ בִּגְדֵיהֶם׃

7. וַיֹּאמְרוּ אֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד׃

שלישי 8. אִם־חָפֵץ בָּנוּ יְהוָה וְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת וּנְתָנָהּ לָנוּ אֶרֶץ אֲשֶׁר־הִוא זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃

Kinder werden zur Beute! Besser wahrlich ist es für uns nach Mizrajim zurückzukehren.

4. Da sprachen sie Einer zum Anderen: Wir wollen uns einen Anführer geben und wollen zurück nach Mizrajim!

5. Da fiel Mosche und Aharon auf ihr Angesicht, in Gegenwart der ganzen Versammlung der Gemeinde der Söhne Jisrael's.

6. Jehoschua Sohn Nun's aber und Kaleb Sohn Jefunne's von den Kundschaftern des Landes hatten ihre Kleider zerrissen,

7. und sprachen zur ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's: Das Land, das wir bereist haben, um es zu erforschen, ist ein ungemein gutes Land.

8. Wenn Gott Wohlgefallen an uns findet, so wird er uns in dies Land bringen und es uns geben, ein Land, das in Wahrheit von Milch und Honig fließt.

V. 5. ויפל וגו׳. Durch das נתנה ראש des vorangehenden Verses war ihnen der Gehorsam gekündet, damit war ihrerseits ihre Sendung zu Ende. Sie warfen sich לפני כל קהל וגו׳ nieder. קהל עדת וגו׳ ist das mit der Leitung der Gemeinde betraute Collegium, die Aeltesten. (Siehe 2. B. M. C. 12, 6.). Indem sie vor ihnen sich niederwarfen, gaben sie das Volk ihrer Leitung zurück und sprachen damit aus, daß mit dieser Kündigung des Gehorsams ihre menschliche Macht zu Ende sei, sie nichts weiter vermögen.

V. 6. ויהושע וגו׳. Hier, in קריעה, in dem Schmerzgefühl um Moses, um das gänzliche Scheitern seiner Sendung und um die verhängnißvolle Verirrung des Volkes, steht Josua voran. קרעו בגדיהם, sie hatten sofort, als sie sahen, welchen Gang die Ereignisse nahmen, im Gegensatz zu ihren Gefährten ihre Kleider zerissen.

V. 7. טובה הארץ מאוד מאוד, es ist nicht nur nicht אוכלת את יושביה, es ist טובה מאוד מאוד.

V. 8. אם חפץ וגו׳ und sein Besitz hängt nur davon ab, daß wir des göttlichen Wohlgefallens würdig bleiben. ארץ אשר היא וגו׳ drückt den ganzen Grad aus, in wel-

Kap. 14. 1. Da erhub die ganze Gemeinde ihre Stimme und ließen ihr freien Lauf, und es weinte das Volk diese Nacht hindurch.

2. Darauf murrten über Mosche und über Aharon alle Söhne Jisrael's und es sprach zu ihnen die ganze Gemeinde: wären wir doch im Lande Mizrajim gestorben, oder in dieser Wüste, wären wir da gestorben!

3. Warum bringt uns Gott zu diesem Lande hin] um durch's Schwerdt zu fallen. Unsere Frauen und unsere

יד 1. וַתִּשָּׂא כָּל־הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת־
קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא׃
2. וַיִּלֹּנוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן כֹּל
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם כָּל־
הָעֵדָה לוּ־מַתְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ
בַּמִּדְבָּר הַזֶּה לוּ־מָתְנוּ׃
3. וְלָמָה יְהוָה מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־
הָאָרֶץ הַזֹּאת לִנְפֹּל בַּחֶרֶב נָשֵׁינוּ

---

haben wir dort in Wahrheit und Wirklichkeit gesehen; es sind dies die zu Chebron wohnenden Riesengeschwister, die ילידי הענק (V. 22 und 28.) בני ענק מן הנפילים sind die übrigen im Lande wohnenden Anakiden, die auch von den נפילים stammen. (Siehe oben V. 22.)

Die Thatsache übrigens, daß sich in Palästina noch Reste der vorsündfluthigen Nefilin befanden, dürfte mit jener Auffassung (Sebachim 113, a.) übereinstimmen, nach welcher ''לא ירד מבול לא, Palästina von der Sündfluth verschont geblieben. Es dürfte dann dem Lande von der urwüchsigen Kraft der Erde bewahrt geblieben sein, die sich unter einer kenaanitischen Bevölkerung nur in Producirung leiblicher Größe bewährt, ebenso aber es zum Boden des Gottesvolkes geeignet haben mochte, das durch Erfüllung des Gottesgesetzes dort das Ideal geistiger und sittlicher Menschengröße anstreben und mit ihr eine paradiesische Wiederverjüngung der Erdwelt beginnen sollte. (Siehe 1. B. M. S. 83.) Vergessen wir nicht, daß nach der Lehre der Weisen leibliche Kraft und Gesundheit eine der Vorbedingungen höchster Geistesentwickelung bildet, und, wenn uns nicht Alles täuscht, das, was, wo die Geistesarbeit brach liegt, gigantische Leiber erzeugt, bei einem Menschenstamm vorzugsweise geistiger Richtung, von geistiger Thätigkeit verbraucht werden könne, ohne dem Größenwuchs der Leiber zu Gute zu kommen.

Kap. 14, 1. ותשא וגו', d. h. ותשא כל העדה את קולם ויתנו את קולם, sie brachen zuerst in ein großes Geschrei aus und ließen dann ihrer jammernden Stimme freien Lauf. — בלילה ההוא, nach Thaanith 29, a war dies die Nacht des 9. Ab, jenes Tages, an welchem sich auch in der Folgezeit die trübsten Katastrophen des nationalen Untergangs vollzogen. Es dürfte dies das ההוא erklären, womit die Nacht dem Merken für die Zukunft empfohlen sein kann.

V. 2. וילנו וגו'. Das Murren war allgemein, direkt mit Anklagen treten alle die stimmberechtigte „Gemeinde" bildenden Männer an Moses und Aharon hinan.

30. וַיַּהַס כָּלֵב אֶת־הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי־יָכוֹל נוּכַל לָהּ׃
31. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עָלוּ עִמּוֹ אָמְרוּ לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֶל־הָעָם כִּי־חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ׃
32. וַיֹּצִיאוּ דִּבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־רָאִינוּ בְתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מִדּוֹת׃
33. וְשָׁם רָאִינוּ אֶת־הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן־הַנְּפִלִים וַנְּהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם׃

30. Da beschwichtigte Kaleb das Volk für Mosche und sprach: Wir können wohl hinaufziehen und es in Besitz nehmen, denn wir sind ihm wahrlich mächtig genug.

31. Die Männer aber, welche mit ihm hinaufgewandert waren, sagten: Wir können nicht gegen dieses Volk hinaufziehen, denn es ist uns zu stark.

32. Und brachten nun Verläumdung des Landes, das sie erforscht hatten, unter Jisrael's Söhnen aus, und sagten: Das Land, das wir bereisten, um es zu erforschen, ist ein Land, das seine Bewohner aufreibt, und die ganze Bevölkerung, die wir darin gesehen, sind Leute von starkem Maaß;

33. dort haben wir die Riesen gesehen, Anak's Söhne, von den Riesen stammend. Wir waren wie Heuschrecken in unseren Augen, und so waren wir auch in ihren Augen.

V. 30. ויהם Hifil von הסה, lautverw. mit חשה schweigen. הסה bezeichnet immer ein unterdrücktes Lautwerden. So Habakuk 2, 20. Secharja 2, 17 und sonst. Kaleb versuchte das Volk zum Schweigen gegen Moses zu bringen. Sofort nach dem Bericht der Botschafter war der Unwille des Volkes gegen Moses ausgebrochen. Wir begreifen, daß, da es sich hier gleichzeitig um eine Vertheidigung Moses' handelte, nicht Josua sondern Kaleb hervortrat. Bei der engen Beziehung Josua's zu Moses wären dessen Versicherungen von wenigem Gewichte bei dem Volke gewesen.

V. 32. ויציאו וגו׳. דבה: Siehe zu 1. B. M. 37, 2. In dieser Verläſterung des Landes gipfelt ihr Verbrechen. Nicht ויביאו, wie bei Josef, sondern ויציאו, sie producirten, erdichteten Böses vom Lande (רמב"ן). Damit schreckten sie das Volk vollends zurück. Selbst wenn es gelänge das Land zu erobern, so wäre dessen Besitz geradezu ein Unglück. Es ist ein Land, das seine Bewohner aufreibt. Es ist nicht für Menschen gewöhnlichen Schlages berechnet. Es fordert Riesenconstitutionen. Gewöhnliche Menschen sterben darin hin. Daher ist auch die Bevölkerung von so ungewöhnlicher Größe. Die Kleinen und Schwachen kommen nicht auf. (רמב"ן).

V. 33. ושם ראינו וגו׳. את הנפילים, jene uralten Riesen אשר מעולם אנשי השם (1. B. M. 6, 4.) von deren gewaltiger Größe und Stärke die Sagen der Vorwelt voll sind, die

אֶל־מִדְבַּר פָּארָן קָדֵשָׁה וַיָּשִׁיבוּ אֹתָם דָּבָר וְאֶת־כָּל־הָעֵדָה וַיַּרְאוּם אֶת־פְּרִי הָאָרֶץ׃

Gemeinde der Söhne Jisrael's zur Wüste Paran nach Kadesch und brachten ihnen Antwort und der ganzen Gemeinde und zeigten ihnen die Frucht des Landes.

27. וַיְסַפְּרוּ־לוֹ וַיֹּאמְרוּ בָּאנוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה־פִּרְיָהּ׃

27. Sie erzählten ihm und sagten: Wir sind in das Land gekommen, wohin du uns gesandt hast, es ist auch fließend an Milch und Honig und dies ist seine Frucht.

28. אֶפֶס כִּי־עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ וְהֶעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם־יְלִדֵי הָעֲנָק רָאִינוּ שָׁם׃

28. Allein das Volk, das in dem Lande wohnt, ist zu stark, und die Städte sind überaus große Festungen, auch Erzeugte des Anak's haben wir da gesehen.

29. עֲמָלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב וְהַחִתִּי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בָּהָר וְהַכְּנַעֲנִי יֹשֵׁב עַל־הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן׃

29. Amalek wohnt im Lande des Südens, der Chiti, Jebußi und Emori wohnt im Gebirge, und der Kenaani wohnt am Meere und am Ufer des Jarden's.

---

dung mitzutheilen, und eben darin spricht sich die Böswilligkeit ihres Verfahrens aus. Sonst hätten sie zuerst Moses und Aharon Bericht erstattet und hätten sich Rath und Belehrung erholt. Allein das wollten sie eben nicht, sahen vielmehr in Opposition gegen Moses und Aharon ihr und des Volkes alleiniges Heil. Ihr Bericht war sofort eine Anklage Moses' und Aharon's in Gegenwart des Volkes und eine Aufforderung an dieses, sich vor Moses' und Aharon's Untergang drohenden Absichten zu retten. ויראום את פרי הארץ: ihr ganzer Bericht ist eine Deutung dieses sprechenden Beweises. Aus der fremdartigen Größe der Früchte sollten sie sich ein Bild von der überwältigenden Größe des Menschenschlages und alles anderen damit Correspondirenden machen.

V. 28. אפס, eigentlich: dies Alles ist aber nichts, verliert allen Werth, denn das Volk ist zu stark. בצרות גדלת מאוד, nicht חצרות גדלה, in ungemeiner Großartigkeit fest, von Riesen gegen Riesen befestigt; darum für gewöhnliche Menschen völlig uneinnehmbar. וגם ילדי העגק siehe zu V. 22.

V. 29. עמלק וגו׳, es ist damit das ganze Land skizzirt. Amalek im Süden, Chitti u. s. w. Bewohner des die Mitte des Landes von Nord gegen Süden durchziehenden Libanon-Gebirges, das Gestade des Meeres und des Jardens sind die Abdachungen gegen West und Ost. Amalek's Schwerdt hatten sie bereits empfunden. Es gehörte nicht zu den Bewohnern des Landes. Allein sie befanden sich in seiner Nähe und konnten seinen Ueberall bei'm Eroberungs-Versuch zu fürchten haben.

23. Sie kamen bis zum Traubenthale und schnitten von dort eine Rebe ab und eine Traube mit Beeren, und sie trugen sie zu Zweien auf einer Bahre; auch von den Granatäpfeln und von den Feigen.

24. Diesen Ort nannte man Traubenthal in Veranlassung der Traube, welche Jisrael's Söhne von dort abgeschnitten haben.

25. Sie kehrten von der Erforschung des Landes am Ende von vierzig Tagen zurück.

26. Sie gingen und kamen zu Mosche und zu Aharon und zu der ganzen

23. וַיָּבֹאוּ עַד־נַחַל אֶשְׁכֹּל וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זְמוֹרָה וְאֶשְׁכּוֹל עֲנָבִים אֶחָד וַיִּשָּׂאֻהוּ בַמּוֹט בִּשְׁנָיִם וּמִן־הָרִמֹּנִים וּמִן־הַתְּאֵנִים׃

24. לַמָּקוֹם הַהוּא קָרָא נַחַל אֶשְׁכּוֹל עַל אֹדוֹת הָאֶשְׁכּוֹל אֲשֶׁר־כָּרְתוּ מִשָּׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

25. וַיָּשֻׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם׃

26. וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

überragende gigantische Gestalt und ihr hohes in die graue Vorzeit hineinragendes Alter einen geradezu überwältigenden Eindruck machten. So heißen auch in Josua die übrigen einfach הענקים (11, 21.), die drei zu Chebron wohnenden ששי אחימן und תלמי aber: ילידי הענק und wird dies eben zur Unterscheidung (15, 14.) noch speciell hinzugefügt, nachdem sie bereits בני הענק genannt worden. Ebendas. 15, 13. wird ihr Vater: ארבע genannt, ארבע אבי הענק, woher Chebrons ursprünglicher Name קרית ארבע, und das. 14, 15. wird dieser Arba האדם הגדול בענקים, der Riese unter den Riesen genannt. Dessen unmittelbare Nachkommen wohnten daher noch in Chebron.

וחברון שבע וגו׳ צען מצרים muß als eine uralte Stadt bekannt gewesen sein, und heißt es nun hier, daß Chebron noch älter gewesen. Es ist nicht unmöglich, daß שבע שנים נבנתה nicht heiße, es sei sieben Jahre früher als Zoan gebaut worden, sondern: es sei sieben Jahre an seinem Bau gearbeitet worden, wie ויבנהו שבע שנים (Kön. I. 6, 38.) und zwar lange vor Zoan, das doch auch als eine uralte Stadt bekannt war. Der Name קרית ארבע, den es früher trug, weist darauf hin, daß es von ארבע, dem riesigen Ahn des Riesengeschlechtes gebaut war, und bezeichnet קריה eine stark befestigte Stadt. Vgl. 5. B. M. 2, 36. לא היתה קריה אשר שגבה ממנו. Chebron bot daher den Anblick einer aus uralter Zeit herüberragenden, mit großem Fleiße von Riesenhänden aufgebauten gewaltigen Burg, und erhöhte somit den überwältigenden Eindruck, den seine riesigen Bewohner auf den Ankömmling machten.

V. 23. אשכל. (Siehe 1. B. M. S. 423.) זמרה (Siehe 1. B. M. S. 560.) מוט (Siehe 3. B. M. 26, 13.).

V. 26. וילכו ויבאו וגו׳. Sie hatten bei ihrer Rückkehr von vornherein die Absicht, nicht erst Moses und Aharon, sondern sogleich dem ganzen Volke das Resultat ihrer Sen=

Thalmai die Erzeugten des Anak's. Und Chebron war sieben Jahre gebaut worden, lange vor Zoan Mizrajim.

הָעֲנָק וְחֶבְרוֹן שֶׁבַע שָׁנִים נִבְנְתָה לִפְנֵי צֹעַן מִצְרָיִם׃

überhaupt in einem Einzelnen zu finden, und ist auch nach den Accenten ויבא so eng mit ויעלו verbunden, daß beide nur von einem und demselben Subjekte ausgesagt erscheinen. Wir möchten daher in der That glauben, ויבא beziehe sich ebenso wie ויעלו auf alle Botschafter zusammen. Es ist aber ויבא im Singular ausgedrückt um die Einmüthigkeit und das Einheitliche der Gesinnung und Absicht anzudeuten, in welcher die Kundschafter bis Chebron zusammengewandert. „Sie gingen im Süden hinauf und kamen einheitlich bis Chebron". Dort aber sehen sie die Nachkommen des Riesengeschlechtes, und mit dem Eindruck, den deren Anblick, und wahrscheinlich auch, wie wir sehen werden, das ganze Fremdartige, in riesigen Dimensionen Erscheinende der Bauart der Stadt auf sie machte, begann die wankelmüthige Sinnesänderung. Es ist nicht unmöglich, diese Auffassung mit der aus Sota citirten zu vereinigen. Bis Chebron machte sich der hervorragende Einfluß Kaleb's auf seine Gefährten geltend und hielt sie in einmüthiger Gesinnung zusammen. In Chebron begann der Gegensatz und veranlaßte Kaleb sich auf dem Grabe der Väter Muth zum ausharrenden Widerstand zu erflehen. Und eben weil dort sich Kaleb's Treue im Gegensatz zu dem Abfall seiner Gefährten entschied, ward ihm später bei Vertheilung des Landes Chebron zu Theil, und eben Kaleb besiegte die Anakiden, deren bloßer Anblick seinen Gefährten den Muth gebrochen hatte. (Josua 15, 14.)

ילדי הענק. V. 33. werden בני ענק als הנפלים und als מן הנפלים erklärt, also selber als נפלים (siehe zu 1. B. M. 6, 4.), oder von נפלים stammend, somit ein gigantisches Riesengeschlecht, Reste des uralten, oder von ihm stammend. ענק bezeichnet den Schmuck, den Stolz des Halses. (Siehe 1. B. M. S. 244.), in diesem Ausdruck: den hochgestreckten, stolz emporragenden Hals. Wir wissen nun aus Josua 11, 21. daß „Anaker" in mehreren Städten und Gegenden des Landes wohnten, und muß dieses Geschlecht von riesigem Wuchs einen so bedeutenden Bestandtheil der Bevölkerung gebildet haben, daß Moses 5. B. M. 9, 2. von dieser Bevölkerung überhaupt sagen konnte: עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק! Es begreift sich daraus auch die Schilderung der Städte als ערים גדלת ובצרת בשמים (das.), da naturgemäß Häuser und Städte den riesigen Dimensionen der Staturen entsprechen mußten. Wenn daher hier drei dieser Giganten namentlich als besondere Eigenthümlichkeit Chebrons und als ילדי הענק genannt werden, und also auch die Kundschafter V. 28. es besonders hervorheben: וגם ילדי הענק ראינו שם, so müssen diese drei die Riesen unter den Riesen gewesen sein, es muß dies auch im Ausdruck ילדי הענק liegen, und dies nicht identisch mit dem allgemeinen בני הענק sein. בני הענק sind, wie בני ישראל, die Nachkommen Anak's. Es können ganze Generationen zwischen ihnen und dem alten Riesengeschlechte liegen. Ihr riesiger Wuchs mochte noch ihre Abstammung erkennen lassen, und gleichwohl bedeutend unter den ihres Ahns gesunken sein. ילדי הענק, wie ילדי בית (1. B. M. 17, 12. 3. B. M. 22, 11.) sind aber die Erzeugten der ersten Anaks, Reste der zweiten Generation, die somit durch ihre, den Riesenwuchs der übrigen noch

darin ist oder nicht, und erdreistet euch und nehmet von den Früchten des Landes. Die Zeit war die Zeit der ersten Traubenreife.

21. Sie gingen hinauf und erforschten das Land von der Wüste Zin bis Rechob gegen Chamath hin.

22. Sie gingen im Süden hinauf und einmüthig gelangte man bis Chebron, dort waren Achiman, Scheschai und

אִם־רָזָה הֲיֵשׁ־בָּהּ עֵץ אִם־אַיִן
וְהִתְחַזַּקְתֶּם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרִי הָאָרֶץ
וְהַיָּמִים יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים׃
שני. 21. וַיַּעֲלוּ וַיָּתֻרוּ אֶת־הָאָרֶץ
מִמִּדְבַּר־צִן עַד־רְחֹב לְבֹא חֲמָת׃
22. וַיַּעֲלוּ בַנֶּגֶב וַיָּבֹא עַד־חֶבְרוֹן
וְשָׁם אֲחִימַן שֵׁשַׁי וְתַלְמַי יְלִידֵי

---

die Erkundigung nach der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit bereits erschöpfend umfaßt, so dürfte schwerlich die Frage: הי״ש בה עץ das Vorhandensein von Fruchtbäumen im Auge haben. Es würde dies auch wohl kaum einfach durch עץ ausgedrückt worden sein. Vielmehr glauben wir darin die Frage zu erblicken, ob es neben den fruchtreichen auch waldreiche Gegenden gebe. Waldgegenden werden nämlich von selbst Stätten der Industrie, da sie zu sonstigen Nahrungs-Quellen durch Ackerbau und Viehzucht die Gelegenheit versagen. והתחזקתם: habet den Muth, durch offenkundiges Mitnehmen von Früchten die Absicht eurer Sendung offen an den Tag zu legen. והימים ימי בכורי ענבים, also noch nicht die Zeit der Ernte und der Weinlese, in welcher somit das Abnehmen von Früchten eine andere Absicht errathen läßt.

V. 21. ממדבר צין. Aus der Grenzbeschreibung des Landes K. 34. ist ersichtlich, daß die Wüste Zin die südöstliche Grenze bildet. Das. V. 3. heißt es: פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום. Und ergiebt sich ebendas. V. 7—9., daß חמת zur nordwestlichen Grenze gehört. Die Nordgrenze wird dort durch eine Linie bezeichnet vom Mittelmeer über הר ההר, חמת, צדד, זפרן, חצר עינן, letzteres der nordöstliche Punkt. Es gehört somit חמת zum Nordwesten. Sie haben somit das Land in einer Diagonale von Südost zu Nordwest bereist.

V. 22. ויעלו וגו׳ ויבא וגו׳. Der Singular ויבא ist auffallend. Nach Sota 34, b. bezieht man es auf Kaleb, der allein dorthin gegangen wäre um auf dem Grabe der Väter sich Widerstandskraft gegen das Vorhaben seiner Gefährten zu erflehen, und findet eine Bestätigung darin, daß von ihm 5. B. M. 1, 36 gesagt ist: ולו אתן את הארץ אשר דרך בה, und in der That ihm Chebron zu Theil geworden. Richter 1, 20.: ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה. Allein V. 28. berichten die zurückgekehrten Botschafter: וגם ילדי הענק ראינו שם. Demnach wäre Kaleb nicht allein in die Heimath der Anakiden gekommen. Es sind ja ganz eigentlich seine Gefährten, die dort, und so auch noch ausführlicher V. 33. von den Anakiden und dem Eindruck berichten, den ihr Anblick auf sie gemacht. Ja, 5. B. M. 1, 28 ist es ganz eigentlich der Bericht über diese Söhne Anak's, der die Verzagtheit des Volkes bis zur vollendeten Muthlosigkeit gesteigert. Ohnehin bietet das unserem Verse Vorangehende keinen Anhaltspunkt, das Subjekt von ויבא in Kaleb, oder

19\. Und wie das Land ist, in welchem es wohnt, ob es ein gutes oder ein schlechtes ist, und wie die Städte sind, in welchen es wohnt, ob in offenen, oder in befestigten Plätzen.

20\. Auch wie der Boden ist, ob er fett oder mager ist, ob auch Waldung

19. וּמָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב
בָּהּ הֲטוֹבָה הִוא אִם־רָעָה וּמָה
הֶעָרִים אֲשֶׁר־הוּא יוֹשֵׁב בָּהֵנָּה
הַבְּמַחֲנִים אִם בְּמִבְצָרִים׃
20. וּמָה הָאָרֶץ הַשְּׁמֵנָה הִוא

Allem, was es an Macht und Größe in seiner kenaanitischen Gegenwart aufzuzeigen hatte, konnte allen Folgeschlechtern der jüdischen Zukunft die Warnung überbringen, wie alle Macht und alle Größe, und wäre sie riesig groß, die Nation nicht vor Untergang zu schützen vermöge, wenn sie es verabsäumt in erster Linie in Allem und mit Allem dem göttlichen Sittengesetze zu huldigen. So bringt noch Amos (2, 9.) seinen sich sorglos der Entartung überlassenden Zeitgenossen das warnende Gotteswort entgegen: ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת!

V. 19. ומה הארץ אשר הוא ישב בה ist die Frage nach der Bedeutung des Landes als Menschen-Boden. Oben heißt es: ואת העם הישב עליה, es betrachtet die Bewohner getrennt vom Boden, wie sie sich auf ihm entwickeln. Hier lautet die Frage: ומה הארץ אשר הוא ישב בה, sie betrachtet die Bevölkerung im Lande, wie sie sich umfangen von allen den durch die Eigenthümlichkeit des Landes gegebenen Einflüssen gestaltet, und fragt nach dem Werthe des Landes als Pflanzstätte einer nationalen Entfaltung, הטובה היא אם רעה, ob es in dieser Beziehung „gut oder schlecht" sei, ob es dem geistigen und sittlichen Culturleben eines Volkes förderlich oder hinderlich sei. Wir erinnern an den Erfahrungssatz der Weisen: אוירא דא"י מחכים (B.B. 158, b.). — ומה הערים וגו׳ מחנים und מבצרים scheinen denselben Gegensatz zu bezeichnen, wie 3. B. M. 25, 29 und 31, עיר חומה und חצרים אשר אין להם חומה. מחנים: offene Städte, מבצרים: feste Städte, nur daß diese Verschiedenheit hier zunächst in ihrer strategischen Bedeutung begriffen ist. Die offene Stadt ist dem Feinde gegenüber ein מחנה, dessen Vertheidigung lediglich in der Tapferkeit der Leute beruht. Die ummauerte Stadt hingegen ist: מבצר, eine schwer einnehmbare Oertlichkeit. (Vgl. 1. B. M. 11, 6.). Sam. I. 6, 18. werden die Städte der Philister in einem solchen Gegensatz zusammengefaßt: מעיר מבצר ועד כפר הפרזי. Im מ׳ רבות wird das Wohnen in offenen Städten als Zeichen der Tapferkeit begriffen und Festungen als Zeichen feiger Schwäche: מנין אתם יודעים כחם אם במחנים הם שרויין הם גבורין בוטחין על כחם אם במבצרים חלשים הם ולבם רך. Da die offenen Städte nach 3. B. M. 25, 31. על שדה הארץ יחשב zum Felde gerechnet wurden, so ist damit culturhistorisch eine wesentliche Verschiedenheit durch die Verschiedenheit der Beschäftigung der Bewohner gegeben, wie wir dies 3. B. M. S. 676 zu entwickeln versucht.

V. 20. ומה הארץ וגו׳ ist endlich die Frage nach dem Bodencharakter des Landes als Quelle der Nahrung und des Nationalwohlstandes. Da die Frage: השמנה היא אם רזה

17. Mosche entsandte sie das Land Kenaan zu erforschen und sprach zu ihnen: Gehet hier im Süden hinauf, und ersteiget das Gebirge,

18. und betrachtet das Land wie es ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark, ob es schwach, ob es gering an Zahl, oder ob es zahlreich ist.

17. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עֲלוּ זֶה בַּנֶּגֶב וַעֲלִיתֶם אֶת־הָהָר׃

18. וּרְאִיתֶם אֶת־הָאָרֶץ מַה־הִוא וְאֶת־הָעָם הַיֹּשֵׁב עָלֶיהָ הֶחָזָק הוּא הֲרָפֶה הַמְעַט הוּא אִם־רָב׃

---

ihr יהושע sei Gott, und steige und falle nicht mit dem günstigen oder ungünstigen Licht, in welchem etwa das Land in dieser Beziehung erscheinen möge. Mit dieser Namensänderung begleitete somit Moses seine Boten im Geiste und gab ihnen den Urtheilscompaß mit hinaus, in welchem Sinne sie ihre Sendung aufzufassen haben sollten.

V. 17. לתור את ארץ כנען, sie sollten das Land als ארץ כנען in seiner jetzigen Beschaffenheit, als Boden der kenaanitischen Bevölkerung erkunden. — עלו זה wörtlich: ersteiget dies hier. Es ist für eure Sendung gleichgiltig, von wo aus ihr in das Land eintretet. בנגב: sie befanden sich im Südosten von Palästina. — ועליתם את ההר: der הר האמרי, an welchen sie gelangt waren. (5. B. M. 1, 20.)

V. 18. וראיתם את הארץ מה היא, dürfte die Frage nach der topographischen Beschaffenheit des Landes im Allgemeinen enthalten, ob gebirgig oder eben, ob flußreich oder arm, u. s. w. ואת העם הישב עליה ist die ethnologische Frage nach der physischen, geistigen und sittlichen Beschaffenheit der gegenwärtigen Bewohner. החזק הוא הרפה und so weiter, hebt einige hierhergehörige Fragepunkte besonders hervor. Bedeutsam erscheint uns die Fragestellung: החזק הוא הרפה. Im Gegensatz zu allen folgenden Fragen ist hiebei die adversative Fragestellung ה־ אם־ vermieden.

Erwägen wir die Bedeutung dieser Frage, so dürfte sie unter allen diejenige sein, die auf den ersten Blick als für das Unternehmen der Eroberung entscheidend erscheinen konnte. Ist die Bevölkerung stark, so macht sie die Eroberung schwierig, vielleicht unmöglich, ist sie schwach fallen diese Bedenken weg. Und eben diese Auffassung der Frage soll vermieden werden. Es ist für Israel's Interesse völlig irrelevant, ob die Bevölkerung stark, ob sie schwach ist; es ist dies kein Entweder-oder, und sind daher auch gerade diese Fragen nur nebeneinander, als eine andere Modalität, nicht aber im Ausdruck des Gegensatzes gegeben. Damit dürfte denn überhaupt dieser ganzen Sendung ein ganz anderer Charakter ertheilt sein, als deren Antrag ursprünglich beabsichtigt. Nicht für den Zweck der Eroberung, sondern für eine in alle Folgezeit wichtig bleibende Belehrung sollte das Land in seiner jetzigen Beschaffenheit kennen gelernt werden. Was es an Land und Leuten Nachtheiliges in der Gegenwart zeigte, würde den unter Gottes Schutz und Segen aufblühenden Nachkommen einst Momente beglückender Vergleichung überliefern; was es an Fülle und Reichthum bot, würde ahnen lassen, zu welchem Gipfel des Heiles und Segens es unter einer von Gott geleiteten Entwickelung aufblühen werde; aber vor

10. für den Stamm Sebulun Gadiel Sohn Sodi's,

11. für den Stamm Josef, den Stamm Menasche, Gadi Sohn Sussi's,

12. für den Stamm Dan Amiel Sohn Gemali's,

13. für den Stamm Ascher Sethur Sohn Michael's,

14. für den Stamm Naftali Nachbi Sohn Waffi's,

15. für den Stamm Gad Geuel Sohn Machi's.

16. Dies sind die Namen der Männer, welche Mosche entsandte, das Land zu erforschen. Es nannte dabei Mosche Hoschea Sohn Nun's: Jehoschua.

10. לְמַטֵּה זְבוּלֻן גַּדִּיאֵל בֶּן־סוֹדִי׃

11. לְמַטֵּה יוֹסֵף לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה
גַּדִּי בֶּן־סוּסִי׃

12. לְמַטֵּה דָן עַמִּיאֵל בֶּן־גְּמַלִּי׃

13. לְמַטֵּה אָשֵׁר סְתוּר בֶּן־
מִיכָאֵל׃

14. לְמַטֵּה נַפְתָּלִי נַחְבִּי בֶּן־וׇפְסִי׃

15. לְמַטֵּה גָד גְּאוּאֵל בֶּן־מָכִי׃

16. אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־
שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ וַיִּקְרָא
מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן יְהוֹשֻׁעַ׃

V. 16. ויקרא משה להושע בן נון יהושע. Mit dieser Namensänderung gab er ihm und seinen Gefährten, denen sie ja auch bei jeder Nennung zum Bewußtsein kam, einen leitenden Wink, den sie bei der Lösung ihrer Aufgabe nicht aus dem Gesichte verlieren sollten. Er wies damit ihn und sie darauf hin, daß הושֵׁע, daß Der, der in aller Vergangenheit uns geholfen, auch der sei, der יהושע, der die Heileszukunft schaffen werde, ja, daß יהושֻׁעַ, daß Gott unser ganzer Reichthum, unsere ganze Macht, der ganze Inhalt unseres Strebens sei, und ihm zur Seite alles Andere seine Bedeutung verliere. Es ist nämlich: יהושע nicht nur eine Umwandlung der Vergangenheit הושע in die Zukunft, es hätte dann יהושיע gelautet. Es ist vielmehr eine Umbiegung des Begriff's ישע, der Wurzel von הושע, in שוע mit vorgesetztem Gottesnamen. Während ישע, verwandt mit ישה, der Wurzel von יש und תושיה, die Fülle des Seins bedeutet, bezeichnet שוע, lautverw. mit שבע, שפע, die Fülle des Habens, daher geradezu שוע: der Begüterte. Vielleicht ist auch שֻׁוַע zunächst ein Hilferuf gegen Raub; und תשועה vorzugsweise siegverleihender Beistand im Landesvertheidigungskrieg, während ישועה die Existenzrettung im Allgemeinen ist. Daß diese Namensänderung in tiefer Beziehung zu der Aufgabe stand, welche Josua und seinen Gefährten zur Lösung ward, ist durch die Stellung klar, in welcher sie uns berichtet wird. Hätte sie blos eine individuelle Beziehung, sie wäre oben V. 8. berichtet worden. Hier aber steht sie nach Erwähnung des Gesammtauftrages אשר שלח וגו׳ und vor genauerer Erläuterung dieses Auftrages im Einzelnen. Es bildet daher diese Namensänderung gleichsam das Siegel und das grundlegende Vorwort für diesen Auftrag. Sie sagte Josua und seinen Gefährten, ihre Sendung habe nicht die Bedeutung sich über die Möglichkeit und den Werth der Besitznahme des Landes Gewißheit zu verschaffen. Ihre Siegesgewißheit und ihre Gedeihenszuversicht, ihre תשועה und

2. שְׁלַח־לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת־אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמַטֵּה אֲבֹתָיו תִּשְׁלָחוּ כֹּל נָשִׂיא בָהֶם׃

3. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּארָן עַל־פִּי יְהוָה כֻּלָּם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל הֵמָּה׃

4. וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם לְמַטֵּה רְאוּבֵן שַׁמּוּעַ בֶּן־זַכּוּר׃

5. לְמַטֵּה שִׁמְעוֹן שָׁפָט בֶּן־חוֹרִי׃

6. לְמַטֵּה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה׃

7. לְמַטֵּה יִשָּׂשכָר יִגְאָל בֶּן־יוֹסֵף׃

8. לְמַטֵּה אֶפְרָיִם הוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן׃

9. לְמַטֵּה בִנְיָמִן פַּלְטִי בֶּן־רָפוּא׃

2. Entsende du dir Männer, daß sie das Land Kenaan erforschen, welches ich den Söhnen Jisrael's gebe. Je einen Mann für den Stamm seiner Väter sollt ihr entsenden, Jeder sei ein Hervorragender unter ihnen.

3. Da entsandte sie Mosche von der Wüste Paran nach Gottes Gebot, alle Männer, Häupter der Söhne Jisrael's waren sie.

4. Und dies waren ihre Namen: Für den Stamm Reuben Schamua Sohn Saffur's,

5. für den Stamm Schimeon Schafat Sohn Chori's,

6. für den Stamm Jehuda Kaleb Sohn Jefunne's,

7. für den Stamm Jissachar Jigal Sohn Josef's.

8. für den Stamm Efrajim Hoschea Sohn Nun's,

6. für den Stamm Binjamin Palti Sohn Rafu's,

---

doppelten Gesichtspunkte zu betrachten: ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל, es ist jetzt ארץ כנען, das Land einer entarteten Bevölkerung, und es ist Gott, der es Jisrael's Söhnen gibt, auf daß sie dort ein Volksleben nach Seinem Willen entfalten. —

כל נשיא בהם, nach dem Accente ist נשיא Prädikat-Aussage von כל: Jeder sei ein נשיא unter seinen Stammesgenossen. Es waren dies nicht die נשיאי מטות אבותם, die K. 1, 4 und 16. ראשי אלפי ישראל, ראש לבית אבתיו genannt werden und an der Spitze der Stämme standen und so auch K. 7, 2. deutlich also solche bezeichnet sind, sondern sie waren Jeder נשיא בהם, sie waren בהם, standen nicht an der Spitze, sondern waren mitten im Volke, aber sie ragten an Charakter und Tüchtigkeit über die Menge empor, waren נשיא בהם, sie waren nicht ראשי המטות, nicht ראשי אלפי ישראל, die amtlichen Häupter einer Staatsgliederung, aber sie waren, wie es im folgenden Verse heißt: ראשי בני ישראל, Volkshäupter, Männer von leitendem Einfluß im Volke.

V. 3. כלם אנשים, sie waren alle „Männer", individuell tüchtig und ausgezeichnet. Vgl. מי שמך לאיש (2. B. M. 2, 14.). So nannten die Midjaniter Gideon איש ישראל (Richter 7, 14.). So David zu Abner: הלא איש אתה ומי כמוך בישראל. (Sam. I. 26, 15.) So auch התחזקו והיו לאנשים. (Sam. I. 4, 9.) Siehe V. 2.

gebietenden Sinne. Daher ja auch im folgenden Verse die Entsendung על פי ד' bezeichnet ist. Aus den rückblickenden Erinnerungen (5. B. M. 1, 19. ff.) wissen wir, daß sie die Wüste Paran, die dort המדבר הגדול והנורא genannt wird, durchzogen hatten und in Kadesch Barnea an die Grenze des einzunehmenden Landes gekommen waren. Das emoritische Gebirge war vor ihnen und es war die Aufforderung an sie ergangen, mit dem Ersteigen dieses Gebirges die Besitznahme des Landes zu beginnen. Da erging vom Volke der Antrag an Moses, zuvor Einige von ihnen voraus zu schicken, ויחפרו לנו את הארץ, wie sie sich ausdrückten, das Land für sie zu erkundschaften, eigentlich: „aus der dunklen Tiefe der Unbekanntschaft an das helle Licht der Bekanntschaft zu heben", mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch sie den geeignetsten Weg zum Einzug in das Land und die Stadt kennen zu lernen, zu welcher sie sich zuerst zu wenden hätten.. In diesem Antrag an sich lag nichts Ungehöriges. Moses selbst sagt dort: וייטב בעיני הדבר. Sollte doch mit dem Einzuge in das verheißene Land die außerordentliche, unmittelbare Gottesführung zurücktreten und das fernere Geschick des Volkes das normale Mitwirken seiner Thätigkeit in Anspruch nehmen; konnte doch selbst für die Wanderung durch die Wüste Moses sich die lokale Kunde seines Schwiegervaters als Beistand erbitten, obgleich diese Wanderung unter unmittelbarer Gottesleitung sich vollzog. Das שלח לך unseres Verses modificirt nach Siporno den vom Volke ergangenen Antrag nur in sofern, daß dieser: נשלחה אנשים לפנינו lautete, somit sich die Erlaubniß zur Entsendung von Männern ihrer Wahl erbat, hierauf aber Gott den Auftrag ertheilte, daß Moses, und zwar die Tüchtigsten zu dieser Sendung aus jedem Stamme erwählen und beauftragen sollte. Auch der Inhalt des ihnen zu ertheilenden Auftrages dürfte einige Modificationen erlitten haben. Der beabsichtigte Zweck lautete im Antrage des Volkes: ויחפרו לנו וגו'. Nun scheint חפר את הארץ vorzugsweise ein Erspähen der schwachen Seiten eines Landes zum Zwecke der Eroberung zu bedeuten. So Josua 2, 2. 3. So auch Job 39, 29: משם חפר אכל, von dem Beute Erspähen des Adlers. Bezeichnet doch חפר intransitiv auch das Schamgefühl über entdeckte Schwächen, und liegt wohl überhaupt die Bedeutung: Ausgraben zu Grunde, als ans Licht heben dessen, was eigentlich verborgen bleiben sollte. Dem gegenüber lautete der Gottesauftrag: ויתרו וגו'. תור — (verw. mit טור: Reihe חפר: zusammenreihen, nähen, דבר aneinandergereihte Merkmale oder deren Ausdruckslaute: Begriff und Wort) — bezeichnet aber nicht nur allgemein ein rein objektives Erforschen der Dinge durch Verbinden der erkannten Eigenthümlichkeiten derselben als Merkmale zum Begriff, wie im Prediger 1, 13. 2, 3. 7, 25., sondern, wo es als ein Erforschen mit subjektivem Zweck vorkommt, da scheint es vielmehr ein Aufsuchen der guten, entsprechenden Seiten für einen beabsichtigten Zweck zu bedeuten. So 10, 33. לתור להם מנוחה, 5. B. M. 1, 13. לתור לכם מקום לחנתכם. So ja ganz eigentlich von der Auswahl des verheißenen Landes als des besten und geeignetsten für Israel's Bestimmung, Ezech. 20, 6.: ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות. Mit der Bestimmung: ויתרו את ארץ וגו' erhielt daher die Sendung eine etwas veränderte und erweiterte Aufgabe. Es galt nicht mehr nur die geeignetste Weise der Einnahme des Landes zu erspähen. Dieser Zweck tritt in den Hintergrund, und es ward die Aufgabe das Land an sich als Boden einer Volksentwickelung kennen zu lernen, und ward dabei die bedeutsame Andeutung mit hinausgegeben, es unter dem

13. וַיִּצְעַ֣ק מֹשֶׁ֔ה אֶל־יְהוָ֖ה לֵאמֹ֑ר
אֵ֕ל נָ֛א רְפָ֥א נָ֖א לָֽהּ׃ פ

13. Da schrie Mosche zu Gott: O Gott! doch, heile doch sie.

מפטיר. 14. וַיֹּ֨אמֶר יְהוָ֜ה אֶל־מֹשֶׁ֗ה
וְאָבִ֙יהָ֙ יָרֹ֤ק יָרַק֙ בְּפָנֶ֔יהָ הֲלֹ֥א תִכָּלֵ֖ם
שִׁבְעַ֣ת יָמִ֑ים תִּסָּגֵ֞ר שִׁבְעַ֤ת יָמִים֙
מִח֣וּץ לַֽמַּחֲנֶ֔ה וְאַחַ֖ר תֵּאָסֵֽף׃

14. Da sprach Gott zu Mosche: und hätte ihr Vater vor ihr ausgespieen, würde nicht sieben Tage sie sich schämen?! Bleibe sie sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen, und nachher soll sie wieder aufgenommen werden.

15. וַתִּסָּגֵ֥ר מִרְיָ֛ם מִח֥וּץ לַֽמַּחֲנֶ֖ה
שִׁבְעַ֣ת יָמִ֑ים וְהָעָם֙ לֹ֣א נָסַ֔ע עַד
הֵאָסֵ֖ף מִרְיָֽם׃

15. Da ward Mirjam sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen; das Volk aber zog nicht weiter bis Mirjam wieder aufgenommen wurde.

16. וְאַחַ֛ר נָסְע֥וּ הָעָ֖ם מֵחֲצֵר֑וֹת
וַֽיַּחֲנ֖וּ בְּמִדְבַּ֥ר פָּארָֽן׃ פ

16. Nachher zog das Volk von Chazeroth und sie lagerten in der Wüste Paran.

1. וַיְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

Kap. 13. 1. Gott sprach zu Mosche:

---

der zweiten Person übersetzt. Aharon appellirt an Moses' Brudergefühl, sie sei ja seine leibliche Schwester. Verbliebe sie in diesem leichenhaften Zustand der Abgestorbenheit, so wäre ja sein eigen Fleisch verwest!

V. 14. ואביה ירק וגו'. Siehe 3. B. M. 13. S. 315. בפניה, wie בפניך איש תיצב 5. B. M. 7, 24.

V. 16. ויחנו במדבר פארן. Auch חצרות war, wie רמב"ן bemerkt, in der Wüste פארן. Schon mit קברות התאוה hatten sie dieselbe betreten, wie aus K. 10, 12. erhellt. ויחנו וגו' kann daher nur heißen: und lagerten weiter, d. h. an einer andern Stelle in der Wüste Paran.

Blicken wir auf die in diesem Abschnitte besonders hervortretenden Ereignisse zurück, so stellen sie sich vorzugsweise unter dem Gesammtbegriff der mannigfachsten Abstufung geistiger Begabung und Stellung zum Göttlichen dar: Wir haben Moses und die Gesammtnation im Allgemeinen (K. 10, 35. 36.), Moses, die Aeltesten, Eldad und Medad, (11, 24 ff.) Moses, Aharon und Mirjam und die übrigen Propheten (12, 24 ff.). Sollte nicht vielleicht auch zu diesem Inhalt dieses Abschnittes der an die Spitze desselben gestellte „Lichtbaum" der jüdisch-geistigen Entwickelung, die מנורה, in tiefinnerem Zusammenhange stehen?

שלח לך

Kap. 13, 2. שלח לך. Vgl. עשה לך שתי חצצרת (K. 10, 2.) קח לך בשמים (2. B. M. 30, 23.) und sonstige Stellen, in welchen die Beifügung לך dem Ausspruch in keiner Weise die gebietende Bedeutung nimmt. Auch hier erscheint das שלח לך im einfachen

11. Da sprach Aharon zu Mosche: O, mein Herr, lege uns nicht als ernste Versündigung auf, was wir unüberlegt gethan und was wir gefehlt!

12 Lasse sie doch nicht wie eine Leiche bleiben! Da sie dem Schooße deiner Mutter entstammt, wäre doch eine Hälfte deines Fleisches verzehrt!

11. וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל־נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ׃

12. אַל־נָא תְהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ׃

---

schneeweiß aussätzig war. Als Aharon sich hinwandte und den Aussatz näher ansah, והנה, erkannte er, daß der Aussatz jene נגע=Art des im Gesetze besprochenen צרעת war, die den davon Betroffenen, als von dem göttlichen Unwillen betroffen, kennzeichnet. (Siehe 3. B. M. K. 13, S. 315.)

V. 11. אל נא תשת עלינו חטאת וגו'. Der Sinn dieser Bitte ist nicht ganz klar; da er gesteht, daß sie gesündigt haben, so ist schwer einzusehen, was mit der Bitte אל נא וגו' gemeint sei. Haben sie gesündigt, so ruht die Sünde auf ihnen. Vielleicht liegt die Bitte im Ausdrucke שית, אל נא תשת, ähnlich wie: אם כפר יושת עליו. (2. B. M. 21, 30.) und hieße es: lasse nicht Sünde auf uns lasten, lege das, was wir gesündigt haben, nicht als zu büßende Sünde auf uns. Möglich auch, daß es im Zusammenhange mit dem vorhergehenden ויפן אהרן וגו' והנה מצרעת also zu fassen sei: lasse uns nicht als Sünde aufgeprägt sein (durch das kennzeichnende נגע), was wir unüberlegt gethan. נאלנו: Siehe zu 2. B. M. 2, 21.

V. 12. אל נא תהי כמת. מצורע חשוב כמת. (Siehe 3. B. M. 13, 46.) מה המת מטמא באהל אף מצורע מטמא בביאה (ספרי), durch das נגע trägt sie das Zeichen des Ausschlusses aus aller socialen Gemeinsamkeit, und da wie im ספרי bemerkt wird, außer Aharon und seinen Söhnen, kein כהן da war, der sie der gesetzlichen Behandlung לסוגרה לטמאה ולטהרה unterziehen und sie so der טהרה wieder entgegenbringen konnte, weil קרובים פסולים לראות נגעים, eben darum aber auch, wie man glauben sollte, ihre טומאה und in deren Folge ihre Absonderung gar nicht hätte eintreten können, die ja ebenfalls nur in Folge des Ausspruchs eines כהן in Wirksamkeit tritt, (Siehe 3. B. M. 13, 3.): so dürfte hier in dem gegebenen Falle der טמא=Charakter des נגע schon durch Gott bekundet gewesen sein, ohne daß es noch des Ausspruch's des כהן bedurft hätte, und konnte ihre wieder zu erlangende טהרה ebenfalls nur unmittelbar durch Gottesausspruch geschehen, da ein כהן המטהר nicht vorhanden war. So auch ספרי: הב"ה הסגירה והב"ה טימאה והב"ה טיהרה. Siehe Sebachim 102, a. — אשר בצאתו מרחם אמו. Das Pronomen in בצאתו bezieht sich auf מת, das in אמו und בשרו auf אדני, und spricht in der dritten Person von dem Angeredeten im Ausdruck ehrerbietiger Unterwürfigkeit, יעבר נא אדני, אדני ידע 1. B. M. 33, 14. u. s. und wechselt in solchen Anreden die dritte und zweite Person häufig. Vgl. Sam. II. 14, 11. יזכר נא המלך את ד' אלהיך, ebenso im weiteren Verfolg das. ויאכל חצי בשרו, wie אחינו בשרנו הוא 1. B. M. 37, 27. (ספרי). Der Deutlichkeit willen haben wir אמו und בשרו in

8. פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְהוָה יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה׃

9. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בָּם וַיֵּלַךְ׃

10. וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל־מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת׃

8. Mund zu Mund rede ich an ihn, und Gesehenes und nicht in Räthseln, und Gestaltung Gottes schauet er; warum denn habt ihr euch nicht gescheut, über meinen Diener, über Mosche zu reden?

9. Es erglühte Gottes Zorn wider sie und er ging.

10. Wie aber die Wolke von dem Zelte gewichen war, siehe da war Mirjam aussätzig wie Schnee. Da wendete sich Aharon zu Mirjam und siehe sie war eine Aussätzige.

Was überhaupt im Gottes Welthaushalt dem Sterblichen erkennbar ist, dessen unverhüllte und unverschlossene, somit unmittelbare und volle Erkenntniß ist ihm gewährt. Dem Diener eines Hauses, der nicht „in dem ganzen, mit dem ganzen Hause betraut" ist, ist Manches örtlich und sachlich unzugänglich. Von Manchem hat er vielleicht nicht einmal eine Ahnung, daß es da sei. Von Manchem weiß er, daß es da sei, vielleicht auch wo es sei, er hat es aber nie selbst gesehen, oder nur verhüllt gesehen. Es erfüllt ihn eine Ahnung dessen, was das Haus enthält, er kann seine Ahnung auch in Worte gestalten, und sein Wort kann auch Andere zu gleich ahnender Erkenntniß bringen, und in gehobenen Momenten enthüllt ihm der Hausherr Manches, was ihm sonst verschlossen blieb, auf daß er auch den Brüdern draußen von des Herrn Herrlichkeit im Hause Kunde bringe — nicht so der, der בכל ביתו נאמן ist. Er wandelt immer im Lichte des Hauses. Sein ist die stete, unverkürzte, unverhüllte Erkenntniß. —

V 8. פה אל פה אדבר בו. פה אל פה bezeichnet, im Gegensatz zu der V. 6 angedeuteten objektiven (במַראה) und subjektiven (בחלום) Vermittlung, die objektive und subjektive Unmittelbarkeit der Offenbarung. פה spricht mit ihm, und spricht mit ihm in einem Zustande, in welchem er selber פה, sprachfähig ist, also nicht במַראה und nicht בחלום. ומַראֶה: wessen er bewußt werden soll, das wird ihm in unverhüllter Unmittelbarkeit zur Anschauung gebracht, ולא בחידות, er hat es sich nicht erst aus einer vermittelnden Erscheinung, aus einem Symbol zu erschließen. חידה, Wurzel חוד (אחודה נא לכם חידה Richter 14, 12. חוד חידה ומשל משל. Ezech. 17, 2.) lautverwandt mit אות, אוד, den Begriffen mechanischer und geistiger Vermittlung. (Siehe 1. B. M. S. 6.) ותמונת ד' יביט, nicht במראה ד' א"ו אתודע. Siehe 1. B. M. S. 17.

ומדוע לא יראתם וגו', wie habt ihr es gewagt euch mit עבדי, mit Mosche in Parallele zu stellen, von euch auf עבדי, auf משה zu schließen, habt ihr beurtheilen zu können vermeint, was עבדי, was משה gezieme!

V. 10. והענן וגו' והנה מרים מצרעת כשלג ויפן אהרן א' מרים והנה מצרעת. In dem Momente, in welchem die Wolke vom Zelte gewichen war, והנה, sah man, daß Mirjam

sche, zu Aharon und zu Mirjam: Tretet ihr alle drei hinaus zum Zusammenkunftsbestimmungszelt. Sie traten alle drei hinaus.

5. Da ließ sich Gott in einer Wolkensäule hinab und er stand am Eingang des Zeltes. Er rief Aharon und Mirjam, sie gingen beide hinaus.

6. Er sprach: Höret doch meine Worte; wäre er euer Prophet, würde Gott, Ich, im Wiederschein mich ihm kund geben, im Traume an ihn reden.

7. Nicht also mein Diener Mosche; in meinem ganzen Hause ist er betraut.

וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלָשְׁתָּם׃

5. וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם׃

6. וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ־נָא דְבָרָי אִם־יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָה בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר־בּוֹ׃

7. לֹא־כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא׃

---

enthaltenen Aeußerung sich dieser anschließt, und das Subjekt, Moses, aus ihr voraussetzt, so dürfte dieser Hinausruf sogleich auf die Aeußerung gefolgt sein.

V. 6. אם יהיה נביאכם: wäre er, Moses, euer Prophet, d. h. der Prophet, wie ihr ihn eben euch dachtet. Oder: wäre er ein Prophet eueresgleichen, gehörte er als Prophet zu euch. — במראה, unterschieden von מראה V. 8. מַרְאֶה ist das direkt, unvermittelt Gesehene, עץ נחמד לְמַרְאֶה, (1. B. M. 2, 9.) אשה יפת מראה (1. B. M. 12, 11.) u. s. מַרְאָה ist das im Reflex, im Wiederschein Gesehene, daher der Spiegel (2. B. M. 38, 5.). In zweifacher Beziehung ist dessen Prophetie nicht unmittelbar, sondern vermittelt: objektiv und subjektiv. Objektiv: das Göttliche, das ihm kund wird, erblickt er nicht direkt, sondern reflektirt, wie im Spiegel. Er hat auf den sich ihm Kundgebenden aus einer Erscheinung zu schließen, in welcher er sich ihm offenbart. Subjektiv: nicht in dem gewöhnlichen wachen Zustand, in welchem seine wahrnehmenden Sinne unter der Herrschaft seiner bewußten Action stehen, sondern בחלום אדבר בו, ein Zustand traumartiger Activität ist es, in welchem er fähig wird, das an ihn gerichtete Gotteswort zu vernehmen, um es sich nachher wach reflektirend zu vergegenwärtigen. Das Göttliche läßt sich in Vermittelung zu ihm hinab und hebt ihn aus seinem gewöhnlichen Zustand hinaus, wann Sein Wort an ihn gelangen soll. Beides Gründe, weßhalb sein sonstiges Leben das sittlich-sinnlich normale bleiben kann und keiner Beschränkung bedarf.

V. 7. לא כן עבדי משה, nicht so mein Diener, nicht so Moses. Nicht so mein „Diener“, er ist mehr als Prophet, er steht permanent in meinem Dienste, und ist „Moses“, ist dies in der ganzen Einzigkeit seiner Persönlichkeit, die ihn menschlich über alle andern Menschen erhebt. בכל ביתי נאמן הוא. Haben wir eine Ahnung dessen, was mit dieser Aussage gesagt sei, so wäre es: er hat zu Allem unverhüllt und unverschlossen Zutritt.

2. Sie sagten: Hat denn ganz allein nur an Mosche Gott geredet? Hat nicht auch an uns Er geredet? Und es hörte es Gott.

3. Und der Mann Mosche war äußerst demüthig, mehr als alle Menschen, welche auf der Erdenfläche leben.

4. Da sprach Gott plötzlich zu Mo-

2. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ־בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר יְהוָה הֲלֹא גַּם־בָּנוּ דִבֵּר וַיִּשְׁמַע יְהוָה׃

3. וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃ ס שני

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה פִּתְאֹם אֶל־מֹשֶׁה

Gemeinschaft mit ihren Frauen aufgegeben! הלא גם בנו דבר, sind doch wir selbst des göttlichen Wortes gewürdigt worden, ohne daß wir unser eheliches Zusammenleben hätten aufgeben müssen! וישמע ד׳. Sie thaten die Aeußerung nur unter einander, aber Gott hörte sie.

V. 3. והאיש משה ענו. ענה, im Gebiete geistiger Thätigkeit: das durch ein Wort oder eine Thatsache Veranlaßte äußern, mit Worten einer Rede oder einer Thatsache „entsprechen", antworten, eine entsprechende Rede beginnen, aussagen. (Siehe zu 2. B. M. 20, 14.) daher יען und למען die Partikeln des Grundes und der Folge, — im socialen Gebiete: Bezeichnung gänzlicher Abhängigkeit der Existenz von dem Willen Anderer, — wird ענו und ענוה Charakter-Ausdruck vollständigster Selbstlosigkeit, bei welcher ein Gedanke eigenen Werthes, eigener Größe keine Stätte hat, und welche Gott zugewandt mit Sein und Wollen ganz aufgeht in den göttlichen Willen. Sie ist die negative Vorbedingung des positiven חסידות-Charakters, der vollendeten Aufopferung in praktischer Erfüllung des göttlichen Willens. Beide zusammen bilden den Höhepunkt der sittlichen Charakter- und Thatengröße, also daß Aboda Sara 20, b. man nur noch schwanken konnte, welchem von Beiden, dem חסידות oder der ענוה, die Palme zuzuerkennen sei. Hier dürfte aus doppeltem Grunde auf diese Charaktergröße Moses' hingewiesen sein. Eben diese, ihnen sicherlich bekannte, Charakterseite ihres Bruders hätte die Geschwister wohl vor falscher Beurtheilung seiner Handlungsweise, die nach ihrer Auffassung nur in einer Selbstüberhebung wurzeln sollte, schützen müssen. War doch von einer solchen Selbstüberhebung kein Mensch ferner, als eben Moses! Und ferner würde Moses seiner Charakterweise gemäß, sich selbst nicht vertheidigt haben, und tritt daher Gott für ihn ein. Endlich dürfte aber in dem והאיש משה die Ursache angedeutet sein, weßhalb sie zu einem solchen Urtheil über Moses gelangen konnten. Moses unbegrenzte ענוה war schuld, daß sie von seiner besonderen, ja einzigen Beziehung zu Gott gar keine Ahnung hatten. Er hatte sich stets nur als ihres Gleichen betrachten lassen, hatte über das specifisch Höhere seiner Prophetie nie etwas geäußert, ja vielleicht war er in seiner vollendeten ענוה sich selbst gar nicht des Besonderen bewußt, und setzte Gleiches auch bei andern der Prophetie Gewürdigten voraus. —

V. 4. פתאם. Siehe zu Kap. 6, 9. Da die Gottesrede V. 6 als Erwiderung der V. 2

לקח כי־אשה כשית לקח׃

„Mohrin" die er geheirathet; denn „eine Mohrin" hatte er geheirathet.

---

ja auch die Väter vor ihnen des göttlichen Wortes gewürdigt worden waren, ohne daß dadurch das eheliche Zusammenleben hätte Störung erleiden müssen. Sie übersahen den Abstand zwischen Moses' Stufe und der ihrigen und wußten nicht, daß als nach Schluß der Sinai-Offenbarung an das Volk (5. B. M. 27.) diesem mit den Worten: שובו לכם לאהליכם die Rückkehr in's Familienleben und in die eheliche Gemeinsamkeit gestattet und geboten wurde, Moses das Verharren in der Entfernung mit den Worten: ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך וגו', zur Pflicht gemacht war (das. 28.). Daß dies der Sinn unserer Stelle ist, ist nach dem ganzen Zusammenhange ganz unzweifelhaft. Unterstützt dürfte sich diese Erklärung noch durch die Erwägung finden, daß in allen Stellen, in welchen der Ausdruck על אודות in ähnlichem Zusammenhange in der תורה vorkommt, er stets den leidenden Gegenstand bezeichnet, dessen Interesse zur Sprache kommt. So 1. B. M. 21, 11: וירע וגו' על אודות בנו das. 25. והכיח וגו' על אדות באר. 2. B. M. 18, 8. אשר עשה ד' לפרעה וגו' על אודת ישרא׳. So ist auch hier die אשה כושית nicht der Gegenstand, über welchen, sondern in dessen Interesse die Klage geführt wurde. Es bleibt nur noch die Bedeutung des האשה הכשית אשר לקח aus dem Zusammenhange mit dem unzweifelhaften Sinne der Stelle zu erörtern übrig, und da möchten wir zu glauben wagen, es sei nicht unmöglich, daß לקוח אשה כושית eben nichts Anderes als ein umschreibender Ausdruck für: „in getrennter Ehe leben" sein möge. Der Ausdruck כושי findet sich noch einigemal in typischer Bedeutung. In היהפוך כושי עורו (Jirmij. 13, 23.) bezeichnet es den Schwarzen den Mohren überhaupt. In הלא כבני כושיים אתם לי (Amos 9, 7.) bezeichnet es die allerletzten und tiefstehenden Menschengeschlechter unter den Völkern. „Und wäret ihr die Kinder der Negervölker, wäret ihr nicht gleichwohl mein?!" In שגיון לדוד אשר שר לד' על דברי כוש בן ימיני (Ps. 7, 1.) bezeichnet es die ganze Tiefe des Gegensatzes, welchen Saul's Handlungsweise zu dem an den Tag legte, was von einem בן ימיני, von dem Sohne eines jüdischen Stammes zu erwarten gewesen wäre. Es war dies eine solche moralische Entartung, wie es eine physiologische wäre, wenn von einem jüdischen Stamme ein Neger geboren worden wäre. Sollte die geschlechtliche Verbindung mit einer Mohrin nicht als etwas also Widerstehendes und Unvereinbares betrachtet worden sein, daß, eine Ehe eingegangen sein, in welcher doch die Gatten ein getrenntes Leben führen, „eine Mohrin geheirathet haben" genannt werden konnte? Wir können dies allerdings nur als Vermuthung geben, glauben aber damit nichts Unwahrscheinliches angenommen zu haben, und hätte, wenn wir das Richtige getroffen, damit unsere Stelle ihre natürlichste Deutung gefunden.

הרק אך וגו'. Diese Verdoppelung der beschränkenden Partikeln spricht das völlig Ausschließliche aus, in welchem, wie sie meinten, Moses seine Stellung begriffen haben mußte, daß er sich zu einem solchen Verfahren gegen seine Frau hatte veranlaßt glauben können. „Hat denn so ganz und gar Gott nur mit Moses geredet?" Auch Abraham, Isaak und Jakob sind des göttliches Wortes gewürdigt worden, und haben doch nicht die eheliche

Kap. 12, 1. Da sprach Mirjam und Aharon über Mosche in Betreff der

יב 1. וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה
עַל־אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר ׀

Kap. 12, 1. 2. ותדבר מרים. Dieser Vers bietet dem Verständniß erhebliche Schwierigkeiten. Er berichtet, daß Mirjam und Aharon Nachtheiliges über Moses geredet und zwar in Veranlassung האשה הכשית אשר לקח, welches ohne Weiteres heißen würde: in Veranlassung der äthiopischen Frau, die er geheirathet hatte, כי denn, wurde hinzugefügt: das Faktum an sich wäre wahr, er hatte eine äthiopische Frau geheirathet, אשה כושית לקח. So weit wäre das Verständniß klar, und wäre dann nur nicht sowohl auffallend, daß Mirjam und Aharon sich über dieses Faktum aufgehalten, als daß in der That Moses eine Aethiopierin geheirathet haben sollte! Wollte man aber in dieser Aethiopierin oder Abessynierin keine andere als die Midjanitin Zipora erblicken, so wäre, abgesehen davon, daß כוש doch nicht identisch mit מדין ist, ein Zweifaches nicht abzusehen, einmal, was in dieser Heirath Tadelnswerthes gewesen, und ferner ist uns das Faktum längst ja bekannt und braucht wahrlich nicht erst noch als ein Novum bestätigt zu werden: כי אשה u. s. w. Allein sofort die uns V. 2 mitgetheilten Worte Mirjam's und Aharon's lassen ja überhaupt es gar nicht zu, daß die Heirath mit der אשה כשית an sich, möge sie nun gewesen sein, wer sie wolle, Gegenstand der tadelnden Aeußerung der Geschwister gewesen sein könne. Offenbar setzen nämlich die Worte: הרק אך במשה דבר ד׳, das Faktum כי אשה כשית לקח in engen Zusammenhang zu Moses Prophetie und zwar ebenso unzweideutig dergestalt, daß Moses אשה כשית לקח weil דבר ד׳ בו, die Geschwister aber in diesem דבר ד׳ במשה keine Rechtfertigung für לקיחת אשה כשית fanden, indem Moses nicht der Einzige war, mit welchem Gott geredet, und alle die Andern, Mirjam und Aharon selbst, obgleich auch sie der Prophetie gewürdigt worden, doch darum sich nicht veranlaßt gesehen לקחת אשה כושית! Nun liegt es aber völlig außer dem Bereiche denkbarer Möglichkeit, daß Moses, daß überhaupt irgend Jemand, w e i l er der Prophetie von Gott gewürdigt worden „d e ß h a l b" eine Aethiopierin geheirathet haben solle! Ist daher, wie der ganze Zusammenhang nicht anders zuläßt, das Faktum, כי אשה כשית לקח, durch Mosis prophetischen Beruf motivirt, so muß damit etwas Anderes ausgedrückt sein, als daß er eine Aethiopierin geheirathet habe! Sehen wir uns im ganzen Bereiche des Gotteswortes nach einer Beziehung ehelicher Verhältnisse zur Prophetie um, so finden wir nur die einzige Stelle 2. B. M. 19, 15. wo das Volk, das der unvermittelten Vernehmung des göttlichen Wortes gewürdigt werden sollte, als Vorbereitung dazu des ehelichen Umganges mit den Frauen sich zu enthalten hatte, und zwar muß diese Vorbedingung eine so wesentlich von dem Momente geforderte sein, daß sie stillschweigend in der allgemeinen Anordnung וקדשתם וגו׳ והיו נכונים וגו׳ V. 10 und 11 das. enthalten war. In der That erklärt auch die Ueberlieferung (ספרי) als Gegenstand der tadelnden Aeußerung der Geschwister die Entfernung, in welcher sich Moses von seiner Frau gehalten, פירש מן האשה, ein Umstand, der ihnen erst bei Gelegenheit der Prophetie der berufenen Aeltesten bekannt geworden, den sie lediglich im Interesse der Frau für unrecht, weil eben durch Moses' Prophetenberuf nicht geboten hielten, da sie selber und so

31. Ein Wind aber war von Gott ausgegangen und hub Wachteln vom Meere ab und ließ sie auf das Lager nieder, etwa eine Tagereise diesseits und eine Tagereise jenseits rings um das Lager, und ungefähr zwei Ellen hoch über der Erde.

32. Da stand das Volk diesen ganzen Tag auf und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag, und sie sammelten die Wachteln. Der am wenigsten hatte, hatte zehn Chomer gesammelt und sie breiteten sie rings um das Lager aus.

33. Noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, bevor es noch verzehrt war, und der Zorn Gottes brach wider das Volk aus, und Gott schlug das Volk mit einer sehr großen Niederlage.

34. Den Namen dieses Ortes nannte er Gräber der Lüsternheit; denn dort hatte man das lüsterne Volk begraben.

35. Von den Gräbern der Lüsternheit zog das Volk nach Chazeroth und sie waren in Chazeroth.

31. וְר֜וּחַ נָסַ֣ע ׀ מֵאֵ֣ת יְהוָ֗ה וַיָּ֤גָז שַׂלְוִים֙ מִן־הַיָּ֔ם וַיִּטֹּ֨שׁ עַל־הַֽמַּחֲנֶ֜ה כְּדֶ֧רֶךְ י֣וֹם כֹּ֗ה וּכְדֶ֥רֶךְ יוֹם֙ כֹּ֔ה סְבִיב֖וֹת הַֽמַּחֲנֶ֑ה וּכְאַמָּתַ֖יִם עַל־פְּנֵ֥י הָאָֽרֶץ׃

32. וַיָּ֣קָם הָעָ֡ם כָּל־הַיּוֹם֩ הַה֨וּא וְכָל־הַלַּ֜יְלָה וְכֹ֣ל ׀ י֣וֹם הַֽמָּחֳרָ֗ת ק׳ השלו
וַיַּֽאַסְפוּ֙ אֶת־הַשְּׂלָ֔ו הַמַּמְעִ֕יט אָסַ֖ף עֲשָׂרָ֣ה חֳמָרִ֑ים וַיִּשְׁטְח֤וּ לָהֶם֙ שָׁט֔וֹחַ סְבִיב֖וֹת הַֽמַּחֲנֶֽה׃

33. הַבָּשָׂ֗ר עוֹדֶ֙נּוּ֙ בֵּ֣ין שִׁנֵּיהֶ֔ם טֶ֖רֶם יִכָּרֵ֑ת וְאַ֤ף יְהוָה֙ חָרָ֣ה בָעָ֔ם וַיַּ֤ךְ יְהוָה֙ בָּעָ֔ם מַכָּ֖ה רַבָּ֥ה מְאֹֽד׃

34. וַיִּקְרָ֛א אֶת־שֵֽׁם־הַמָּק֥וֹם הַה֖וּא קִבְר֣וֹת הַתַּאֲוָ֑ה כִּי־שָׁם֙ קָֽבְר֔וּ אֶת־הָעָ֖ם הַמִּתְאַוִּֽים׃

35. מִקִּבְר֧וֹת הַתַּאֲוָ֛ה נָסְע֥וּ הָעָ֖ם חֲצֵר֑וֹת וַיִּהְי֖וּ בַּחֲצֵרֽוֹת׃ פ

kein Mensch, nicht einmal ein Moses sich für unentbehrlich halten, oder von seinen Zeitgenossen als unentbehrlich gehalten werden dürfte. Moses stirbt — und das Geschick der Nation geht doch in Erfüllung. —

V. 31. ויגז שלוים מן הים. Es scheint, daß Wachteln in einem großen Wanderzuge über's Meer begriffen waren, der Wind, unter ihnen, zwischen ihnen und dem Meere scharf dahin streifend (גזז) hob sie ab und warf sie rings um das Lager nieder.

V. 32 ויקם וגו׳ וגו׳. Gier und Mißtrauen in die von Moses gebrachte Zusicherung spricht sich in dieser Hast des Sammelns aus. Es war ihnen ja zugesagt, daß sie einen Monat lang den Genuß des Fleisches haben sollten. Daher vielleicht das ואף ד׳ חרה des folgenden Verses.

V. 35. ויהיו בחצרות, leitet wohl zu dem folgenden Ereigniß über, indem es die Oertlichkeit angibt wo es geschah.

30. Da zog sich Mosche in's Lager zurück, er und die Aeltesten Jisrael's.

שביעי. 30. וַיֵּאָסֵף מֹשֶׁה אֶל־הַמַּחֲנֶה הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

---

werden sollte, daß die geistige Begabung von Gott durch keinerlei Amt und Beruf bedingt sei und der Letzte im Volke ebenso des Antheil's am Gottesgeiste gewürdigt werden könne, wie der Erste im höchsten Amte. Moses' Aeußerung bleibt aber für alle zur Lehre und Leitung Berufenen in Israel das ewig vorleuchtende Muster, daß sie als höchstes Ideal ihrer Wirksamkeit das Ziel vor Augen haben sollen: sich überflüssig im Volke zu machen, daß das Volk zu einer solchen geistigen Höhe in allen seinen Schichten gelange, daß es der Lehrer und Leiter nicht mehr bedürfe! Und wohl haben die Nachfolger dieser „Aeltesten" den Geist ihres Moses geerbt, haben es als ihre höchste Aufgabe erkannt: להרביץ תורה בישראל, der Erkenntniß des göttlichen Gesetzes die breiteste Basis im Volke zu bereiten, und haben ihr: והעמידו תלמידים הרבה als erste Maxime für alle geistigen Führer ihres Volkes hinausgegeben. Mit dem „המקנא אתה לי ?!" hat unser Moses der Scheidewand zwischen „Geistlichkeit" und „Laien" im wahren Israel für immer den Boden entzogen. — Sanhedrin 17, a. werden verschiedene Meinungen über den Inhalt der von Eldad und Medad gesprochenen Prophetie geäußert. Nach der einen habe sie das bevorstehende Wachtelereigniß betroffen. Eine andere gibt deren Inhalt also an: משה מת יהושע מכניס ישראל לארץ, und endlich eine dritte spricht sich dahin aus: על עסקי גוג ומגוג הי' מתנבאין, sie hätten von den letzten Gog- und Magog-Kämpfen prophezeiht, die nach Ezechiel und Secharja die Schlußentwickelung der Geschichte der Zeiten bilden und von denen es Ezechiel 38, 17. heißt: האתה הוא אשר דברתי בימים קדמנים ביד עבדי נביאי ישראל הנבאים בימים ההם שנים להביא אותך עליהם, bist du der, von dem ich bereits in Tagen der Vorzeit durch meine Diener, die Propheten Israel's, gesprochen, welche in jenen Tagen auf Jahre hinaus prophezeihten? In diesen gleichzeitig auf Jahre hinaus prophezeihenden Männern wurden Eldad und Medad erblickt. Wir haben an einer andern Stelle den Gedanken entwickelt, wie in גוג ומגוג das גג-Princip, das „Giebel-Princip", das Princip der Concentrirung aller Leitung in der gipfelnden Spitze in seiner äußersten Consequenz zum Ausdruck gelangt, dem gegenüber daher nach dessen Ueberwindung die siegreiche Stadt der Menschengestaltung המונה „die Volksthümliche" genannt wird. (Ezech. 39, 16.) Ist an diesem Gedanken etwas Wahres, so dürfte es nicht wenig bezeichnend sein, wenn der Hinblick auf diesen fernsten Sieg des Volksthümlichen, über dessen Gog- und Magog-Gegensatz, oder das Näherliegende, die Verkündigung von Moses' Tode und Josua's Führerschaft als Inhalt der Prophetieen Eldad's und Medad's begriffen werden. Es wäre dann der Mund der bescheidensten, aus Bescheidenheit vom zuerkannten einflußreichen Beruf einer Volksleitung zurück, und lieber במחנה, in Mitte des Volkes gebliebenen Männer der Verkündung der idealsten volksthümlichen Zukunft gewürdigt worden, wo nicht im „אהל", sondern im „מחנה", nicht im „גוג מגוג", sondern im „המון" der Schwerpunkt des socialen Weltheiles liegen wird, oder eines Faktums, das, wie der Tod Moses und die Vollendung des nationalen Geschickes unter Josua, die Wahrheit veranschaulicht, daß

מֵידָד וַתָּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֹהֱלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה׃

sie waren mit unter den Aufgeschriebenen, waren aber nicht zum Zelte hinausgegangen. Sie redeten Propheten-Reden im Lager.

27. וַיָּרָץ הַנַּעַר וַיַּגֵּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמַר אֶלְדָּד וּמֵידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה׃

27. Da lief der Knabe und berichtete es Mosche und sprach: Eldad und Medad reden Propheten-Reden im Lager.

28. וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם׃

28. Da entgegnete Jehoschua Sohn Nun, Mosche's Diener von seiner Jugend an, und sprach: Mein Herr Mosche, halte sie ein!

29. וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם׃

29. Da sprach Mosche zu ihm: Eiferst du für mich? Wer gäbe, daß das ganze Volk Gottes Propheten wären, daß Gott seinen Geist auf sie gäbe!

---

zwei und siebzig, der Parität wegen, sechs aus jedem Stamme hinausbeschieden, um es der Gotteswahl zu überlassen, welche zwei als nichtgewählt, nicht des Gottesgeistes gewürdigt werden würden. Aus Bescheidenheit blieben Eldad und Medad von selbst zurück, indem sie von der Meinung erfüllt waren, unter Allen wären sie die am wenigsten der Berufung Würdigen, und eben um dieser Bescheidenheit willen wurden sie, obgleich unter'm Volke im Lager verblieben, von dem göttlichen Propheiengeiste ergriffen. So nach einer Auffassung Sanhedrin 17, a. Nach einer andern (das.) habe Moses unter den zwei und siebzig durch's Loos zwei ausgeschieden; und sie wären die durch's Loos von der Berufung Ausgeschlossenen gewesen.

V. 28. מבחוריו, בחורים, ebenso gebildet wie נעורים, in Prediger 11, 9. 12, 1. בחורות: die Jugendzeit. אדני משה כלאם, Josua erkannte in dem Auftreten Eldad's und Medad's einen Eingriff in Moses' Autorität, eine Verletzung seiner Prärogative, den berufenen Aeltesten war ein Antheil am Prophetengeiste nur als Mittheilung von Moses' Geist geworden, Eldad und Medad aber traten in eigener, selbständiger Erwählung auf!

V. 29. המקנא אתה לי, nimmst du dich meines Rechtes an? Hältst du in Eldad's und Medad's Auftreten mein Recht verletzt und glaubst mein Recht vertreten zu müssen? (Siehe zu K. 5, 14.).

Dieses Auftreten Eldad's und Medad's im Momente der Berufung der Aeltesten zum ersten Synhedrin und Moses' Aeußerungen sind von höchster Bedeutsamkeit für alle Nachfolger dieses jüdischen „Aeltesten-Collegiums" für alle Zeit. Es ist damit bekundet, daß mit der Einsetzung der höchsten geistigen Behörde in Israel kein Monopol des Geistes gestiftet

25. Da ließ sich Gott in der Wolke hinab und sprach mit ihm und hielt abschattend von dem Geiste, der auf ihn kam, zurück, und gab es auf die siebzig als Aelteste berufenen Männer. Es war, sobald der Geist auf sie niedergekommen war, sprachen sie Propheten-Reden wie nie wieder.

25. וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו
וַיָּאצֶל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן
עַל־שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ
עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ׃
26. וַיִּשָּׁאֲרוּ שְׁנֵי־אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה
שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי

26. Es blieben aber zwei Männer im Lager zurück, der Name des Einen: Eldad, der Name des Zweiten: Medad, es kam auch auf sie der Geist nieder,

---

V. 25. וירד וגו' וידבר אליו, es ist der Inhalt dieses Gotteswortes an Moses in der Schrift nicht mitgetheilt. Sollte es allen künftigen, von diesem Momente datirenden Sanhedrin die Thatsache vergegenwärtigen, daß nicht Alles, was Gott zu Moses gesprochen, in der Schrift niedergelegt sei? Sollte ihnen damit das mündlich verbliebene Gotteswort, die תשב״פ, als Boden der Wirksamkeit bezeichnet sein, für welche sie in dem Momente berufen wurden? — וַיָּאצֶל ungewöhnliche Form, als קל von אצל würde es ויאצל heißen. Die Form וַיָּצֶל, die in dem Worte hervortritt, würde auf einen הפעיל von צול, der Wurzel von מצולה, verwandt mit צלל, dem Begriff der dunkeln Tiefe, hinweisen. Sollte in dieser Form vielleicht die Absicht liegen, den Abstand des den זקנים gewordenen Geistesantheils von dem Moses zu ertheilenden Geiste zu vergegenwärtigen? Es war nur eine tiefe Abschattung von seinem Geiste. — ויתנבאו, נבא. Siehe zu 1. B. M. 20, 7. Wenn נבא, verwandt mit נבע, das Hervorquillen des göttlichen Wortes und daher הִנָּבֵא passivisch: zum Gefäß gebraucht werden, durch welches das Gotteswort an die Menschen quillt, bedeutet, Organ des Gotteswortes werden, so heißt: הִתְנַבֵּא sich zum Quell-Gefäß, d. i. sich dem Gottesworte als Organ darbieten. Ueberwiegend bezeichnet die Hithpaelform eine geringe Stufe des prophetischen Wortes, eine Vorstufe, ein Einmaliges. Vgl. die Stellen Sam. I. 10, 5. 6. 10. 19, 23, 24. Daher auch: sich zum Organ eines andern als des Gottesgeistes, zum Organ eigener Erdichtung und Erregung machen, den Geist des Trübsinn's aus sich reden lassen. Vgl. Jerem. 14, 14. Kön. I. 22, 10, 18, 29. Sam. I. 18, 10. Der ernste Ausdruck für die Prophetenrede ist immer die Nifalform: הנבא. — ולא יספו und nie wieder. Nur in diesem Momente ihrer Erwählung wurden sie als Mitantheil an dem auf Moses kommenden Gottesgeiste dessen gewürdigt, als Dokumentirung ihrer Berufung fortan Eins zu sein mit Moses und jedes an Moses gerichtete Gotteswort als auch an sie zur Ausführung gerichtet zu betrachten.

V. 26. וישארו וגו'. Es waren siebzig Aelteste um das Zelt bei Moses versammelt; wie aus diesem Verse ersichtlich, hätten auch Eldad und Medad mit zum Zelte hinaustreten sollen, sie waren mit unter den hiefür von Moses Aufgezeichneten, בכתובים. Da im Ganzen jedoch nur siebzig berufen werden sollten, so darf man annehmen, Moses habe

24. Mosche ging hinaus und redete die Worte Gottes zum Volke. Er sammelte dann siebzig Männer aus den Aeltesten des Volkes und stellte sie rings um das Zelt.

24. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם אֵת דִּבְרֵי יְהוָה וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל׃

---

liegt, nicht dennoch entgegen kommen werde. Dieses 'יקרך' bezeichnet ganz das bevorstehende Ereigniß als ein, freilich ganz außer menschlicher Berechnung liegendes, sich gleichwohl durch natürlich vorhandene, nur von Gott zu dem beabsichtigten Zwecke geleitete Ursachen vollziehendes.

Erwägen wir, daß mit der Berufung der siebzig Aeltesten zu Moses' Beistand in Leitung der Nation die Institution der Sanhedrin begründet wurde (Sanhedrin 2, a. 16, b.), die durch alle kommenden Jahrhunderte der verschiedensten Gottesleitungen ihr Volk führen und in ihm und durch dasselbe das Wort Gottes zur Erfüllung bringen sollten, die somit die Boten des Gotteswortes selbst in Zeiten werden sollten, in welchen Moses längst heimgegangen sein, und keine offenbare Wundermacht der Gottesleitung der Verwirklichung seines Wortes zur Seite treten werde: so dürfte der ganze Charakter dieses Ereignisses, seine Unberechenbarkeit selbst für Moses in dem Augenblick des von ihm an das Volk zu richtenden Wortes, seine Erfüllung im Bereiche natürlich vorhandener, nur von Gottes Leitung zu seinem Zwecke gefügter Wirkungen, in tiefem Zusammenhange mit dieser Aeltesten-Wahl sich begreifen lassen, und sich daraus auch der Umstand erklären, daß sie dem Ereigniß voranzugehen hatte, das doch die Befriedigung eines augenblicklichen Bedürfnisses zum Zwecke hatte. Wohl konnten und können alle künftigen זקנים des jüdischen Volkes, so oft sie für das Gotteswort in Zeiten aufzutreten hatten und haben, deren Verhältnisse nach aller menschlichen Berechnung der Verwirklichung des von ihnen zu vertretenden Wortes keinen Vorschub zu leisten scheinen, wohl konnten und können sie immer auf diesen ersten Moment der Berufung der ersten jüdischen זקנים zurückschauen und daraus die Zuversicht schöpfen, daß, wenn nur das Wort das sie vertreten und bringen wahrhaft Gottes Wort ist, auch ohne daß der Himmel auf Erden niederstiege, sie der unsichtbaren Gottesleitung ruhig vertrauen können, die auch ganz im Bereiche natürlicher Ursächlichkeit, wenngleich der Vorausberechnung menschlicher Kurzsichtigkeit entzogen, die Umstände der Verwirklichung ihres Wortes günstig entsprechend herbeizuführen weiß. Das erste Ereigniß, dem sie zu assistiren hatten, gab unseren זקנים den Boden der Zuversicht für ihr ganzes zukünftiges Wirken. —

V. 24. ויצא משה וגו'. Moses ging hinaus, aus der Umschlossenheit der Oertlichkeit, in welcher Gott zu ihm gesprochen hatte, vielleicht des אהל מועד, in den öffentlichen Kreis des Volkes. Er trat mitten unter das Volk hin und überbrachte ihm die V. 18—20 ihm aufgetragenen Worte Gottes, die wohl den denkenden Theil des Volkes hätten zur Besinnung bringen können.

21. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף
רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ וְאַתָּה
אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ
יָמִים׃
22. הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם
וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת־כָּל־דְּגֵי הַיָּם
יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם׃ פ
23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֲיַד
יְהוָה תִּקְצָר עַתָּה תִרְאֶה הֲיִקְרְךָ
דְבָרִי אִם־לֹא׃

21. Da sprach Mosche: sechsmalhunderttausend Fußvolk ist das Volk, in dessen Mitte ich mich befinde, und du sagst, Fleisch soll ich ihnen geben daß sie einen vollen Monat zu essen haben!

22. Sollen Schaaf und Rind ihnen geschlachtet werden, daß es ihnen genüge, oder soll man alle Fische des Meeres ihnen sammeln, daß es ihnen genüge?

23. Da sprach Gott zu Mosche: Wird Gottes Hand nicht ausreichen? Du wirst sogleich sehen, ob mein Wort dir zutreffen wird oder nicht.

V. 21. 22. ויאמר משה וגו'. Indem Gott Moses' Klage in der Dringlichkeit des Momentes nur mit dem Auftrage der Aeltesten-Wahl begegnete, und daran die Weisung knüpfte dem Volke zu sagen, es solle morgen Befriedigung finden, durfte er wohl glauben, es solle die Bestellung der Aeltesten selbst das Mittel zu dieser Befriedigung sein und ihm mit Beihilfe dieser neuen Collegen die Speisung des Volkes obliegen; er durfte glauben, die Speisung des Volkes sollte das erste Geschäft sein, zu welchem die Siebzigmänner ihre Mitwirkung leihen sollten. Das Dringlichste des Momentes war ja die Befriedigung des Volkes, die von Moses vermißte Mithilfe gehörte der Zukunft an, und wenn sie nicht selbst mit zur Befriedigung des Momentes gehörte, so wäre zuerst die Speisung und dann die Aeltesten-Wahl zu erwarten gewesen. Es mußte daher Moses voraussetzen, daß die Speisung des Volkes ihm und den Aeltesten in dem Bereiche der ihnen natürlich sich darbietenden Möglichkeit liegen solle, und daher seine staunende Frage: !שש מאות וגו — ואתה אמרת בשר אתן ist nicht die direkte Anführung der Gottesrede, sondern die indirekte Angabe ihres Inhaltes. Du sagtest, ich solle u. s. w. So: אלקים דבר בקדשו אעלזה אחלקה שכם, Gott sprach in Seinem Heiligthum, ich solle fröhlich werden, solle Sichem vertheilen, (Ps. 60, 8.). — הצאן וגו' — צאן und בקר erfordern שחיטה, dem gegenüber für Fische die bloße אסיפה genügt (Chulin 27, b.).

V. 23. היד ד' תקצר, es heißt hier nicht, wie 1. B. M. 18, 14. היפלא מד' דבר, denn Moses hatte richtig erkannt, daß hier keine Wunderthat göttlicher Allmacht bevorstehe, an deren Erfolg er gewiß nicht gezweifelt hätte. Vielmehr hatte er geglaubt auf das Bereich des natürlich Vorhandenen hingewiesen zu sein, und daher um Aufschluß gebeten. Dem wird entgegnet, daß Gottes Macht ausreicht selbst aus dem Bereiche des natürlich Vorhandenen das zur Erfüllung seines Wortes Erforderliche herbeizuschaffen. היקרך Siehe zu 1. B. M. 24, 12.: ob dir mein Wort, obgleich es so gänzlich außer deiner Berechnung

בְּאָזְנֵי יְהוָה לֵאמֹר מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר
כִּי־טוֹב לָנוּ בְּמִצְרָיִם וְנָתַן יְהוָה
לָכֶם בָּשָׂר וַאֲכַלְתֶּם׃
19. לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא
יוֹמָיִם וְלֹא ׀ חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא
עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם׃
20. עַד ׀ חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר־
יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא יַעַן
כִּי־מְאַסְתֶּם אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר
בְּקִרְבְּכֶם וַתִּבְכּוּ לְפָנָיו לֵאמֹר לָמָּה
זֶּה יָצָאנוּ מִמִּצְרָיִם׃

vor Gottes Ohren geweint und gesprochen: wer gäbe uns Fleisch zu essen! denn besser hatten wir es in Mizrajim. So gibt euch denn Gott Fleisch zu essen.

19. Nicht Einen Tag werdet ihr zu essen haben und nicht zwei Tage, nicht fünf Tage, und nicht zehn Tage und nicht zwanzig Tage;

20. bis zu einem vollen Monate, bis es euch aus dem Halse wachsen und euch zum Erbrechen werden wird; weil ihr Gott, der in eurer Mitte weilt, verschmähet habet, und habet vor ihm geweint und gesprochen: warum auch sind wir aus Mizrajim gezogen!

---

allgemein bedeutet, so, daß קָדֵשׁ selbst die völlige Hingebung an die gröbste sittliche Entartung bezeichnet. Es kann daher hier התקדשו auch nur ganz allgemein: haltet euch bereit, bedeuten. Da jedoch immerhin התקדש sonst immer das sich Bereithalten für einen ernsten Moment bedeutet, so dürfte auch hier diesem Ausdruck die Thatsache zu Grunde liegen, daß der endliche Genuß eines uns lange versagten und nur auf unser ungestümes Verlangen von Gott gewährten Gutes, immer ein ernster, bedenklicher Moment ist. Nie liegt bei Gott das Versagen an dem Mangel seiner Macht, oder seines guten Willens. Was Er uns versagt, versagt Er uns zu unserem Heile, und wird es uns dennoch endlich auf unser ungebührliches Drängen gewährt, so mögen wir uns wohl bedenken, ob dieses Gewähren heilvoller als das frühere Versagen sich uns erweisen werde. So auch Raschi: הזמינו עצמכם לפורענות.

V. 19. 20. לא יום וגו׳. Es wird euch in solcher Fülle werden, daß ihr daran nicht nur euer augenblickliches lüsternes Verlangen stillen, sondern einen ganzen Monat bis zum Ueberdrusse essen könnt. יצא מאפכם hyperbolischer Ausdruck der Ueberfülle. Ihr werdet dessen so voll sein, daß es sich alle möglichen Ausgänge sucht. זרא, da זרה fortwerfen bedeutet, vgl. תזרם כמו דוה צא תאמר לו (Jes. 30, 22.), so liegt es nicht fern, daß זרא das Erbrechen bedeute. — יען כי מאסתם את ד׳ אשר בקרבכם die geistige, innige Beziehung zu Gott, die euch in eurer Abgeschlossenheit zu Theil wird, und euch eure Entbehrungen, wenn deren welche da sind, mehr als ersetzen sollte, hatte für euch allen Werth verloren, und לפניו, im Anblick Seiner Gegenwart, die euch wohl euere Errungenschaft in die Seele rufen durfte, fragtet ihr weinend: למה זה יצאנו וגו׳. למה זה וגו׳: wir sehen in der Gegenwart Nichts, das unsern Weggang aus Mizrajim motiviren könnte.

18. Und zum Volke sprich: Haltet euch zu morgen bereit, daß ihr dann Fleisch zu essen bekommt, denn ihr habet

18. וְאֶל־הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לְמָחָר וַאֲכַלְתֶּם בָּשָׂר כִּי בְּכִיתֶם

2, 10. לא אצלתי מהם, in welchen אצל als Ztw. vorkommt, so bedeutet es offenbar in beiden Stellen nicht: aus dem Bereiche eines Menschen Etwas nehmen, das derselbe bereits besessen, sondern: Etwas nicht in sein Bereich kommen lassen, Etwas von dem zurückhalten (neben ihm, außerhalb seiner lassen), was ihm wohl hätte zukommen können. Und so dürfte es auch hier wohl nicht heißen: ich werde von dem Geist, der auf dir ist, nehmen und auf sie legen, sondern: ich werde von dem Geiste, der auf dich (indem ich mit dir rede) kommt, zurückhalten und auf sie legen. Indem ich mit dir rede, werde ich von dem Geiste, der sonst auf dich allein kommt, auch auf sie kommen lassen. Damit werden sie geistig Theilhaber deiner Persönlichkeit, gehören in innigster Weise geistig zu dir.

מן הרוח אשר עליך. Das Ertheilen des Geistes der Prophetie ist im Ausdruck scharf von jeder andern von Gott ausgehenden Ausstattung mit Geist unterschieden. In Josef ist Gottes Geist (1. B. M. 41, 38.), Bezalel hat Gott mit Geist Gottes erfüllt (2. B. M. 31, 3. 35, 31.), Josua war voll des Geistes der Weisheit (5. B. M. 34, 9.), Gott pflanzte durch Moses seinen heiligen Geist in's Volk (Jes. 63, 11.) Der Geist, der Ezechiel auf seine Füße aufrichtet, kommt in ihn (Ezech. 2, 2. 3, 24.), der Geist Gottes der Gideon mit Muth rüstete (Richter 6, 34.), selbst der, der Secharja den Muth gab, dem Volke mit Vorwürfen wegen seines Abfall's entgegen zu treten, (Chron. II. 24, 20.), sowie der Geist, der Amasai zum Huldigungsgruß an David trieb (das. I. 12, 18.), war ein Geist, der sich in sie hüllte (לבש). Jede solche Geistesspende war eine Vermehrung, eine Erhöhung des geistigen Innern. Was in Folge solcher besonderen geistigen Begabung und Erregung geschah, ging nicht über das normale Maaß menschlicher Fähigkeit hinaus. Es blieb Menschenwort und Menschenthat, getragen und gehoben von besonderer, gottgespendeter, geistiger Begabung und Erregung. Allein der Geist der Prophetie ist kein innerer Vorgang, er kommt auf den Menschen, über den Menschen, ruht auf ihm, so der Geist der Prophetie der über Saul kam (Sam. 10, 6. 10.), über seine Boten (das. 19, 20.), über Asarja (Chron. II. 15, 1.), über Ezechiel (Ezech. 11, 5.), auf Jesaias (Jes. 61, 1.), auf den Diener Gottes, auf Israel, auf alle Menschen (Jes. 42, 1. 44, 3. 59, 21. Joel 3, 1.), er ist eine Gottesmacht, eine „Hand" Gottes, יד ד', die über den Menschen kommt, (Ezech. 1, 3. 3, 21. 37, 1. das.), es ist Göttliches, dessen Träger, Bringer und Herold der Mensch wird, das von Außen, aus der Höhe, an ihn, auf ihn kommt, das ihn über das Niveau des normalen Menschlichen hinaushebt, und sein Menschliches zur Staffel des Göttlichen auf Erden macht. Was von ihm gesprochen und vollbracht wird, ist Gottes Wort und Gottes That, und der Mensch ist nur sein Bringer und Vollbringer. So werden auch die Kraftthaten Simson's, durch den über ihn kommenden Gottesgeist (Richter 14, 6. 19. 15, 14.) ebendamit als übermenschliche gezeichnet.

V. 18. התקדשו וגו'. Wir haben bereits wiederholt zu der Bemerkung Gelegenheit gehabt, daß קדש in seiner Grundbedeutung ein völliges Bereitsein für einen Zweck ganz

17. Ich werde mich hinablassen und werde mit dir dort reden und werde von dem Geiste, der auf dich kommt, zurückhalten und auf sie legen. Sie werden dann mit dir an der Last des Volkes tragen und du wirst sie nicht allein zu tragen haben.

17. וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם
וְאָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ
וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא
הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ׃

---

geisterung bekundet, wie denn doch mitten im Volke sich ein großer geistig und sittlich reiner Kreis von Familien erhalten haben müsse, aus deren Schooß solche Männer hervorgehen konnten, so ist diese Aufgabe, aus Jsrael's Aeltesten siebzig Männer auszuwählen, die der Begeistigung Gottes und des Mitwirkens an der Gottesarbeit im Volke gewürdigt werden sollen, in einem Momente, der uns soeben „העם", das Volk, in so wenig gehobenem Lichte erblicken läßt, eine Thatsache, die uns doch bekundet, welche tiefe Wurzel die Erkenntniß und die Hingebung an Gott und an seine Absichten mit Jsrael denn doch bereits in einem großen edelen Kreis mitten in der erst noch zu gleicher Höhe heranzuerziehenden Menge geschlagen haben müsse.

מזקני ישרא'. Es waren auch bis jetzt schon und von den geschichtlichen Anfängen des Volkes Jsrael her „זקנים", „Aelteste", in ihm vorhanden, und nahmen eine hervorragende, maßgebende Stellung im Volke ein, (siehe 2. B. M. 3, 16. und folgend. Kap. 3. B. M. 9, 1.), ja, wie wir sogleich hören, hatten sie bereits eine amtliche Wirksamkeit, waren שוטרי', das Pflichtleben des Volkes überwachende Aufseher. Aus diesen Aeltesten, die bereits einen aus freiem, natürlichem Vertrauen hervorgegangenen Einfluß im Volke besaßen, somit eine solche Vater- und Mutter- gleiche Stellung zum Volke hatten, deren Mangel Moses V. 12. für sich beklagte, sollten siebzig zur Mitarbeit an Moses' Erziehungswerk am Volke berufen, und dieser Beruf ihnen öffentlich von Gott ertheilt werden.

אספה לי, nicht אספה allgemein, nicht אספה לך zur Befriedigung deines dir persönlich fühlbar gewordenen Bedürfnisses, sondern: אספה לי, es soll damit eine bleibende, für die Verwirklichung meines ewigen Zweckes im Volke für immer bestimmte Institution begründet werden. Es war dies die Begründung des großen Volksrathes der aus siebzig mit deren Präses, wie hier die siebzig Aeltesten mit Moses, bestehenden Sanhedrin, die für alle Folgezeit sich nur als die Moses unter- und beigeordneten Gehülfen zur Ausführung und Vollendung der durch Moses überbrachten Aufgabe des Volkes zu betrachten haben.

V. 17. וירדתי ודברתי עמך ואצלתי. ואצלתי: seiner Grundbedeutung nach bezeichnet אצל das von einem Gegenstande Freigelassene, von ihm nicht Eingenommene, daher räumlich: neben, den Punkt, wo der von einem Gegenstande eingenommene Raum aufhört. Daher auch אצילי ידים, die Stelle wo der Arm an den Körper grenzt: die Achsel. Dann: die außerhalb eines Kreises bleibenden Räume (Jes. 41, 9.) und Personen (2. B. M. 24, 11. siehe das.) Vergleichen wir die Stellen: 1. B. M. 27, 36. הלא אצלת לי ברכה, und Pred.

14. לֹא־אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי׃
15. וְאִם־כָּכָה ׀ אַתְּ־עֹשֶׂה לִּי הָרְגֵנִי נָא הָרֹג אִם־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְאַל־אֶרְאֶה בְּרָעָתִי׃ פ
16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפָה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ׃

14. Nicht ich allein kann dieses ganze Volk tragen; denn mir ist es zu schwer.

15. Und wenn du so dich zurückziehend mir geschehen lässest, so lasse mich doch lieber umkommen, wenn ich Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden habe, und laß mich mein Unglück nicht sehen!

16. Da sprach Gott zu Mosche: Sammle mir siebzig Männer von Jisrael's Aeltesten, die du kennst, daß sie die Aeltesten des Volkes und seine Aufseher sind, und nimm sie hin! zu dem Zusammenkunfts-Bestimmungszelt und lasse sie dort sich neben dich hinstellen.

V. 14, לא אוכל וגו': ich kann die mir gegebene Aufgabe allein nicht erfüllen. Mir fehlt der erforderliche Einfluß und die Fähigkeit ihn zu gewinnen. Ich bin nur ein halber Mensch für diese Aufgabe. Ich kann dein Gesetz empfangen, kann dein Gesetz lehren; allein ich kann dir kein Volk für dieses Gesetz heranbilden, kann nicht die erziehende und bildende Herrschaft über die Gemüther des Volkes üben, die zu einem solchen Ziele führen würde. Vgl. 2. B. M. 3, 11.

V. 15. ואם ככה את וגו'. Offenbar bezeichnet hier die weibliche Form את ein Zurückbleiben der Kraft, und dürfte damit gesagt sein: wenn du so mich meiner, mir sehr wohl bewußten, Schwäche überlassen, und ihr nicht durch deine, mich umwandelnd zu rüsten wohl vermögende Kraft zu Hilfe kommen wolltest — es ist dies wohl das אנכי לבדי des vorigen Verses — so bitte ich lieber mich vorzeitig sterben zu lassen, damit ich nicht mein Unglück d. i. das ganz Verfehlte meiner Sendung in der gänzlichen Entartung des Volkes erlebe. So hatte Moses gleich bei'm Anfang seiner Sendung, 2. B. M. 4, 10. erwartet, es würde Gott, sobald Er ihn sendet, ihn auch mit der nöthigen Kraft und Macht der Rede rüsten, und glaubte in dem Ausbleiben dieses rüstenden Gottes-Beistandes — גם מאז דברך אל עבדך — umsomehr seine Unfähigkeit und Unwürdigkeit für seine Sendung zu erkennen. Er ahnte freilich nicht, wie eben dieser bleibende Kraftmangel, verbunden mit der ענוה-Größe seines Charakters, das ewige Creditiv des Göttlichen seiner Sendung bleiben werde. Dies auch vielleicht der Sinn der Erläuterung der Weisen z. St. (s. Raschi) תש כחו של משה כנקבה, Moses drückte das Gefühl seiner Schwäche durch das Ausbleiben des männlich rüstenden Gottes-Beistandes aus.

V. 16. אספה לי שבעים איש. Wie in den späteren Jahrhunderten des Verfalls das Erscheinen einer so glänzenden Reihe von Männern der Prophetie und der heiligen Be-

12. Habe ich dieses ganze Volk unter dem Herzen getragen, oder habe ich es erzeugt, daß du zu mir sprichst: trage es in deinem Schooße, wie der Wärter den Säugling trägt, hinauf zu dem Lande, das du seinen Vätern zugeschworen!

13. Woher mir Fleisch diesem ganzen Volke zu geben! Denn über mich weinen sie und sprechen: Gieb uns doch Fleisch, daß wir essen.

12. הֶאָנֹכִי הָרִיתִי אֵת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אָנֹכִי יְלִדְתִּיהוּ כִּי־תֹאמַר אֵלַי שָׂאֵהוּ בְחֵיקֶךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת־הַיֹּנֵק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתָיו׃

13. מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל־הָעָם הַזֶּה כִּי־יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תְּנָה־לָּנוּ בָשָׂר וְנֹאכֵלָה׃

---

ist so aufzufassen: warum hast du mich so wenig gewährungswürdig befunden, daß du die Last u. s. w. Vielleicht ist auch לשום וגו' ein besonderer elliptischer Satz: die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen! d. h. wer könnte das begreifen!

האנכי הרית׳: bin ich seine Mutter? אם אנכי ילדתיהו oder sein Vater, wie 1. B. M. 4, 18. 10, 8. ff. Sind Vater und Mutter der Erziehungsaufgabe nicht gewachsen, so ist das allerdings auch ein Unglück für die Eltern, wie für die Kinder. Allein es ist dann das natürliche, mit der Geburt der Kinder Gegebene, gehört, wie so vieles Andere, zu den verschiedenen Lebensstellungen, in welchen und für welche Menschen geboren werden, und die eben die ganze Mannigfaltigkeit der zu lösenden einheitlichen Menschenbestimmung bilden, und, was hier nicht wenig in die Wagschale fällt, es sind dann ebenso von vornherein natürliche Beziehungen der Liebe, der Achtung, des Vertrauens der Kinder zu den Eltern gegeben, die das Geschäft der Erziehung wesentlich erleichtern. Allein ich bin nicht ihr natürlicher Erzieher. Du hast mich zu ihrem Erzieher gewählt und hast dir gerade einen Menschen gewählt, dem an der Macht des Wortes, an dem Imponirenden der Persönlichkeit Alles fehlt, was zu einem Achtung und Einfluß gewinnenden Auftreten und Wirken in einem Volke gehört.

V. 13. מאין לי בשר וגו': Sie wissen sehr wohl, daß sie damit etwas von mir fordern, dessen Befriedigung völlig außer dem Bereiche meiner Macht liegt. Und da bei der völlig zureichenden und Befriedigung gewährenden Nahrung, die sie im Manna genießen, es etwas auch Entbehrliches und Ueberflüssiges ist, was sie fordern, heißt diese Forderung nichts als chikanirendes Quälen des Mannes, in welchem sie den Leiter ihres Geschickes erblicken, und der, wenn er der rechte gewesen wäre, längst diejenige Achtung und Liebe bei ihnen erworben hätte, welche solche chikanöse Gelüste nicht hätten aufkommen lassen.

Eben weil die Forderung etwas ganz Entbehrliches und Ueberflüssiges betraf, konnte auch weder das Volk noch Moses erwarten, daß Gott sie auf wundervolle Weise gewähren würde.

9. Fiel Nachts der Thau auf das Lager, dann fiel das Man auf ihn.

10. Mosche hörte das Volk weinen nach seinen Familien, Jeden an seines Zeltes Thür. Gottes Zorn erglühte sehr, und in Mosche's Augen war es schlecht.

11. Da sprach Mosche zu Gott: wozu hast du deinem Diener solch Leid beschieden — und warum habe ich nicht Gewährungswürdigkeit in deinen Augen erlangt — die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen!

9. וּבְרֶדֶת הַטַּל עַל־הַמַּחֲנֶה
לָיְלָה יֵרֵד הַמָּן עָלָיו׃
10. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת־הָעָם בֹּכֶה
לְמִשְׁפְּחֹתָיו אִישׁ לְפֶתַח אָהֳלוֹ וַיִּחַר־
אַף יְהוָה מְאֹד וּבְעֵינֵי מֹשֶׁה רָע׃
11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לָמָה
שני
הֲרֵעֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא־מָצָתִי חֵן
בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת־מַשָּׂא כָּל־הָעָם
הַזֶּה עָלָי׃

V. 9. וברדת הטל וגו׳. Siehe zu 2. B. M. 16, 13. 14. Zu diesem Allem kam noch hinzu, daß die Art und Weise, in welcher das Manna fiel, die ganz besondere Fürsorge bekundete, in welcher es ihnen gespendet wurde, es somit jeden Tag als מן, als die besonders gewährte Gottesspende dalag — eine Thatsache, die auch nur wenig geistig gehobenen Menschengemüthern es hätte über alles Andere süß und werth machen müssen.

V. 10. למשפחתיו: es war kein offener Aufstand, sie sammelten sich nicht zu Hauf, sie weinten und klagten familienweise. Jeder blieb zu Haus. Aber sie standen in ihren Zeltthüren und jammerten, und das Jammern und Klagen war allgemein.

ובעיני משה רע. Moses beurtheilte dies als Etwas, welches das ganze Verfehlte seiner Sendung an das Volk bekundete. Für das höchste Ideal geistiger und sittlicher Menschenvollendung sollte er dies Volk gewinnen, — und das Volk jammert über die Entbehrung von Lauch und Zwiebeln!

V. 11. למה הרעת. Meine Mission, der ich mich von vornherein nicht gewachsen fühlte, ist mein Unglück. Ich würde es gerne ertragen, wenn ich daraus irgend ein Heil für Andere erwachsen sähe. Allein durch mein Ungeschick geht das Volk zu Grunde und mein Leid ist zwecklos. ולמה לא מצתי וגו׳. Indem מצתי ohne א geschrieben ist, dürfte darin ein Anklang an מצה Saugen, mit heftigem Verlangen bis auf den letzten Tropfen trinken, liegen. (Vgl. Pf. 63, 10. 75, 9. u. f. w.) Ich habe so dringend um Gewährung der Gunst gebeten, mich nicht mit dieser so hohen Sendung zu betrauen, weil ich eben mich nicht dazu fähig fühlte. Wäre nicht schon dieser Zweifel an der eigenen Befähigung Grund genug gewesen, mir meine Bitte zu gewähren? Gehört nicht zu der Mission einer Volksleitung zu allererst die Zuversicht in sich selber, und war nicht mein Mißtrauen in meine Fähigkeit der Beweis meiner wirklichen Unfähigkeit? Warum hast du mir diese Bitte versagt? — Das ולמה לא מצתי חן בעיניך ist entweder Parenthese, und לשום וגו׳ schließt sich dem Sinne nach dem למה הרעת וגו׳ an, oder das למה לא מצתי וגו׳

הָאֲבַטִּחִים וְאֶת־הֶחָצִיר וְאֶת־הַבְּצָלִים וְאֶת־הַשּׁוּמִים׃
6. וְעַתָּה נַפְשֵׁנוּ יְבֵשָׁה אֵין כֹּל בִּלְתִּי אֶל־הַמָּן עֵינֵינוּ׃
7. וְהַמָּן כִּזְרַע־גַּד הוּא וְעֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח׃
8. שָׁטוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחֲנוּ בָרֵחַיִם אוֹ דָכוּ בַּמְּדֹכָה וּבִשְּׁלוּ בַּפָּרוּר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֻגוֹת וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לְשַׁד הַשָּׁמֶן׃

ten, der Gurken und der Melonen, des Lauchs und der Zwiebeln und des Knoblauchs,

6. und jetzt ist unsere Seele dürr, ohne Alles; auf Nichts als auf das Man sind unsere Augen gewiesen!

7. Und das Man war doch wie Gad-Samen, und sein Schein war wie der Anblick des Krystall's!

8. Es streifte das Volk und sammelte, und sie mahlten es auf Mühlen oder stießen es in Mörsern, kochten es im Topfe oder bereiteten es zu Kuchen; und es war sein Geschmack wie der eines Oelkuchens.

V. 6. נפשנו יבשה Vgl. יבש כחרש כחי (Ps. 22, 16.) Es fehlt uns nicht die Nahrung. — Alle die im vorigen V. genannten Pflanzenarten sind nicht gerade nährende Stoffe. Es fehlt uns das Erquickende und Stärkende der Nahrung. Es fehlt uns die zur Gesundheit so nothwendige Abwechselung in den Nahrungsmitteln: בלתי אל המן עינינו, das völlige Einerlei des uns zur Nahrung gewährten Stoffes macht ihn unerträglich.

V. 7. 8. והמן וגו׳. Dieser scheinbar berechtigten Klage gegenüber berichtet der Text Eigenthümlichkeiten des Manna, die den Ungrund dieser Klage darzuthun geeignet sein mögen. Er war כזרע גד וגו׳, dem Auge schön, כזרע גד (Siehe 2. B. M. 16, 31.) nach Joma 75, a. עגול כגידא ולבן כמרגלית, rund und perlweiß. Vergleichen wir die Stellen, in welchen sonst noch עין den Eindruck bezeichnet, den die Farbe eines Gegenstandes auf das Auge macht, so scheint dies durchweg bei glänzenden Gegenständen vorzukommen. כעין נחשת קלל, כעין תרשיש, כעין הקרח הנורא (Ezech. 1 u. 10), und wenn בדלח nach Raschi Krystall ist, so dürfte damit seine Durchsichtigkeit bezeichnet sein, (Siehe zu 2. B. M. 16, 14.). — שטו העם: nicht ganz mühelos, als Frucht einer Thätigkeit und zwar, wie das שטו, nach verschiedenen Richtungen hin streifend, andeutet, einer Abwechselung bietenden Thätigkeit, erlangten sie das Manna. Dies gehört zur geistigen Würze. וטחנו ברחים u. s. w. fein zermahlen, grob gestoßen, gekocht oder gebacken, gewährte das Manna durch Verschiedenheit der Bereitung hinreichende Abwechselung. — לשד kommt nur noch Ps. 32, 4 נהפך לשדי vor, wo es die Feuchtigkeit, die Säfte des Körpers bedeutet. Demgemäß scheint es auch hier die Fettigkeit des Oels, die Oelschmelze zu bezeichnen. 2. B. M. 16, 31 wird der Geschmack des Manna beschrieben: כצפיחת בדבש, siehe das. Hier heißt es nicht: וטעמו וגו, sondern: והיה טעמו וגו, und wäre dies nach רשב״ם's Erläuterung daher der Geschmack, den es durch Kochen und Backen erlangte, während jenes seinen Geschmack in rohem Zustande vergegenwärtigt.

2. Da schrie das Volk zu Mosche; Mosche betete zu Gott und das Feuer versank.

3. Den Namen dieses Ortes nannte er Tabera; denn Feuer Gottes war wider sie ausgebrochen.

4. Das Gesindel aber, das sie unter sich aufgenommen hatten, hatte sich zu Lüsternheit aufgestachelt, und da fingen auch Jisrael's Söhne wieder an zu weinen und sprachen: Wer gäbe uns doch Fleisch zu essen!

5. Wir gedenken noch der Fische, die wir in Mizrajim umsonst zu essen pfleg-

2. וַיִּצְעַק הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל
מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ׃
3. וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא
תַּבְעֵרָה כִּי־בָעֲרָה בָם אֵשׁ יְהוָה׃
4. וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ
תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר׃
5. זָכַרְנוּ אֶת־הַדָּגָה אֲשֶׁר־נֹאכַל
בְּמִצְרַיִם חִנָּם אֵת הַקִּשֻּׁאִים וְאֵת

Vernichtung machte sie doch ihres Daseins und des Werthes ihres Daseins inne. Sie hatten noch kein Recht über sich zu trauern. — בקצה המחנה, es brach nicht in der Mitte, auch nicht an verschiedenen Stellen aus, sondern es begann an einem Ende des Lagers und drohte so fortschreitend das ganze Lager zu verzehren.

V. 2. ותשקע האש: es versank da, wo es brannte, und schritt nicht weiter fort.

V. 4. והאספסוף, wie הָאֲסַפְסֻף, das ערב רב, das sie aus Egypten mit sich in ihre Mitte aufgenommen hatten. Die Verdoppelung bezeichnet die häufige Wiederholung der Aufnahme, somit die Menge der Aufgenommenen. Indem das א dabei quiescirt, ist damit die Nuance der Bedeutung gegeben, daß die Aufnahme eine mehr äußerliche geblieben, die Aufgenommenen eben nicht in das Wesen und die Einheit der sie aufnehmenden nationalen Individualität eingegangen. Es war mehr ein ספף als ein אסף. Israel war ihnen mehr סף, das „Gefäß“ und die „Schwelle“, sie waren äußerlich von ihm umfangen, gingen aber nicht auf und nicht ein in sein innerstes Wesen. התאוו תאוה: es war nicht eine durch die äußeren Umstände willenlos bei ihnen geweckte, sondern gerne und willkührlich von ihnen genährte Lüsternheit. וישבו ויבכו וגו': das התאונן V. 1. war ja auch ein inneres Weinen, und ist daher das וישבו ויבכו ganz entsprechend. Ist unsere Auffassung des רבבות אלפי ישראל (K. 10, 36) nicht irrig, so stünde auch diese Verleitung des Volkes durch das האספסוף אשר בקרבו im schroffen Contraste zu der dort ausgesprochenen idealen, und ihrer Verwirklichung entgegenreifenden Bestimmung Israel's. Israel in seiner numerischen Winzigkeit sollte und wird einst den geistigen und sittlichen Kern bilden, an welchen sich die Myriaden zu Gott zurückkehrender Völker anschließen werden — und hier verfällt es noch selber dem entsittlichenden Einflusse einer unter ihm weilenden unveredelten fremden Minorität! —

את הקשאים u. s. w. Wir folgen in der Uebersetzung der herkömmlichen Auffassung dieser Pflanzennamen, ohne dafür eine etymologische Begründung geben zu können.

Kap. 11. 1. Das Volk aber war wie leidtragend über sich selber, war schlecht vor Gottes Ohren. Gott hörte es, sein Zorn erglühte, und es brach Feuer Gottes wider sie aus und verzehrte an einem Ende des Lagers.

יא 1. וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֹנְנִים רַע
בְּאָזְנֵי יְהוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה וַיִּחַר אַפּוֹ
וַתִּבְעַר־בָּם אֵשׁ יְהוָה וַתֹּאכַל בִּקְצֵה
הַמַּחֲנֶה:

---

rade strikte: Tausend. Es sind die geschlossenen Mengen innerhalb der Nation und der Stämme. Vgl. ראשי אלפי ישראל (K. 1, 16. u. s. w.) אלפי הדל במנשה (Richter 6, 15.)

Ist unsere Auffassung nicht ganz irrig, so wären diese beiden Verse ein Compendium der ganzen mit Moses' göttlicher Sendung eingeleiteten Geschichte Israel's und der Menschheit, und wohl bilden diese beiden Verse ein bedeutsames Buch für sich. Einen Commentar zu ihnen glauben wir aber im Ps. 68 zu finden, dessen Inhalt eben die mit Israel und dem Gesetze eingeleitete Geschichte des siegreichen Gottesreiches auf Erden bildet. Selbst im Wortlaut kündigt dieser Psalm sich als Nachklang unserer beiden Verse an. Man vergleiche mit ihnen V. 2 u. 18. Dieser letztere: רכב אלקי׳ רבתים אלפי שנאן אדני בם סיני בקדש, zweimalzehntausend seliger Tausende waren bis dahin die Träger göttlicher Herrlichkeit: jetzt ist Gott unter ihnen und sein Sinai ist im Heiligthum, (siehe 2. B. M. S. 433), ist ebenso umschreibende Erläuterung des שובה ד׳ רבבת אלפי ישראל — (die רבבות אלפי ישרא׳ sind jetzt, was bis dahin רבתים אלפי שנאן waren, שנאן wie שאנן, vgl. צאן und צונה) — wie V. 2. f. יקום אלקי׳ יפוצו אויביו u. s. w. unmittelbar קומה ד׳ ויפוצו אויביך u. s. w. wiedergibt.

Kap. 11, 1. Während Moses die Führungen Gottes, selbst durch Wüsten und Einöden, jetzt und in alle Zukunft in völlig selbstloser Hingebung, in heiterem Aufgehen in den göttlichen Willen freudig begrüßte und damit nichts Anderes, als die gotterfüllte Lebensanschauung und Gesinnung bekundete, die Gemeingut des ganzen Volkes in allen seinen Gliedern sein sollte, war das Volk noch weit entfernt von solcher geistig sittlichen Vollendung. Das „Volk" — im Gegensatz zu Moses — war כמתאוננים! (Siehe zu 1. B. M. 35, 18.) Das Volk war, als ob sie über sich selbst trauerten, sie sahen sich wie bereits gestorben an, und hielten gleichsam Trauer über sich. Gottes Wolke über ihnen, Gottes Bundeslade vor ihnen her, ließ sie nichts als ihre völlige Abgeschiedenheit von der ganzen übrigen Welt und deren Lebens-Bedingungen und Aeußerungen fühlen, und die ganz einzige Verbindung mit Gott, die sie dafür erhielten, die Gottesnähe, das Gottesheiligthum in ihrer Mitte, der Gottesberuf, die Gottesbestimmung, der sie entgegenzogen, bot ihnen keinen Ersatz, war ihnen werth- und bedeutungslos geblieben, war ihnen noch nicht zu einem weit höheren, seligeren Leben geworden — sie fühlten sich eingesargt und trauerten über sich selber. Sie waren רע, sie waren „schlecht", sie waren in gegensätzlicher Ferne zu der ihrer Gottesbestimmung entsprechenden Gesinnung, und sie waren nicht רע בעיני ד׳, sie waren רע באזני ד׳, sie hatten das Bewußtsein, daß Gott die Stimme ihrer Herzen vernehme, und sie richteten sie gegen Ihn, sie klagten Ihn an, daß Er sie ihres Lebens-Werthes und ihrer Lebens-Bedeutung verlustig sein lasse. — ותבער בם וגו׳: die drohende

grüßte. In den Zügen dieses seines Gesetzes erblickte Moses somit die Züge Gottes auf Erden. Wo dieses Gesetz seine Stätte nicht findet, da ist keine Stätte für die Gottesgegenwart, und wo sich diesem Gesetze die Stätte bereitet, da gestaltet sich eine Stätte für die Gottesgegenwart auf Erden.

Und es erkannte Moses, daß dieses Gesetz von vornherein bei seinem Eintritte auf Erden in weiten Kreisen אויבים und משנאים zu erwarten habe. Seine Anforderungen des Rechts und der Liebe stehen zu sehr im Gegensatz zu den Dictaten der Gewalt und der Selbstsucht, deren Fluch zwar die Schwachen und Bedürftigen, so lange ihre Schwäche und ihre Bedürftigkeit dauert, fühlen, deren Aufrechthaltung gegen das Gesetz des Rechts und der Liebe sich aber Coalitionen der Machthaber gegenseitig garantiren. Diese bilden die stillschweigend verbündeten אויבים des Gesetzes, die seinem Einzuge entgegentretenden Gesammtheits-Schranken.

Und seine Anforderungen sich selbstbeherrschender Sittenheiligung stehen zu sehr im Gegensatz zu den Reizen unveredelter Sinnlichkeit, um nicht in der Einzelbrust der unveredelten Massen aller Schichten nicht nur שונאים, sondern משנאים, nicht nur Haß sondern auch Verfolgung zu finden. Und doch erkannte Moses in seinem Gesetze den letzten Sieger auf Erden. Eben weil die weltgeschichtlichen Ein- und Fortzüge seines Gesetzes die ein- und fortschreitenden Züge Gottes in der Gesellschaft und in den Gemüthern der Menschheit bedeuten, die Feinde und Hasser seines Gesetzes die Feinde und Hasser des Gottes-Reiches auf Erden sind, darum sprach er, wann er die Gottes-Lade seines Gesetzes aufbrechen sah, die Zuversicht aus, daß dieses Gesetz seinen Rundgang auf Erden vollenden, daß vor seinem einschreitenden Eintritt die Coalition der Feinde zerstieben und der verfolgende Haß in scheue Flucht sich verwandeln werde So [auch ספרי: קומה ד׳ ויפוצו אויביך אלו המכונסים וינוסו משנאיך אלו הרודפים מפניך הם נסים ואין אנו כלום לפניהם וכו׳ (das מכונסים und רודפים ist aus dem Gegensatz zu ויפוצו und וינוסו geschlossen, und ist auch שִׂנֵא im Piel eine Propaganda des Hasses, ein Gehässigmachen des gehaßten Gegenstandes.)

ובנחה, und wann die Lade des Gesetzes zur Ruhe ging, schaute Moses im Geiste nicht נחו sondern נחה, schaute jene Zeit und jenen Kreis, wo das Gesetz nicht mehr in männlich starkem Gegensatz zu dem Menschenverein auf Erden stehen wird, wo es, in seiner ungeschmälerten Männlichkeit, gleichwohl „die Vermählte", die מאורסה der Gesammtheit und des Einzelnen, sich getragen fühlen wird von den Menschen in ihrem Gesammt- und Einzelstreben, und das wird die Zeit sein, wo die Tausende Israel's in Myriaden verwandelt sein werden, die Zeit, von welcher einer der letzten Nachfolger Moses' gesprochen: ונלוו גוים רבים אל ד׳ ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכך — (Secharja 2, 15.). Wenn daher „mild" die Lade zur Ruhe ging sprach Moses: Kehre wieder ein, Gott, in die Myriaden der Tausende Israel! — רבבות אלפי ישרא׳ kann nicht wohl heißen: zehntausendmal Tausend, oder gar zweimal zehntausendmal Tausend. Es hätte dann die kleinere Zahl voranstehen müssen: אחתנו את הי׳ לאלפי רבבה wie אלפי רבבות (1. B. M. 24, 60.) Ohnehin zählte Israel zu Moses' Zeiten höchstens 2½ Millionen Seelen, während רבבות אלפי ישרא׳ zwanzig Millionen wären. Wir glauben daher, darin die Myriaden der Tausende Israels, d. h. die Myriaden erblicken zu dürfen, die sich aus den jüdischen Tausende entwickeln, durch Abstammung und Anschluß. Ohnehin sind אלפי ישראל nicht ge-

רְבֲבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ ז

sprach er: Kehre wieder ein, Gott, in die Myriaden der Tausende Jisrael's!

Allein das Volk stand noch nicht auf der Höhe seines Berufes; gleich mit dem folgenden Verse werden wir in die Mitte seines Lagers hinabgeführt und damit eine Reihe von Verirrungen eingeleitet, die zuletzt das ganze damalige Geschlecht als des Einzugs in das Land des Gesetzes unfähig und unwürdig, den verheißenen bleibenden Besitz des Landes für die nächsten Jahrhunderte selbst noch weit erst in die Erziehungsgeschichte Israel's zu seinem Berufe hineinreichend (Ps. 106, 27.) erkennen, und selbst für den Antritt dieses Erziehungslebens im Lande das Aussterben des damaligen und das Heranwachsen eines neuen Geschlechtes abwarten ließen. Der vorangehende V. 34. bildet daher einen der bedeutendsten Abschnitte, einen wahren Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. So sehr, daß dieser V. 34. als Ende eines Buches, das folgende Kap. 11 als Anfang eines neuen Buches, betrachtet wird, und die beiden dazwischen stehenden V. 35 und 36. ein ספר חשוב בפני עצמו, ein bedeutsames Buch für sich bilden, und daher auch durch סימניות מלמעלה ולמטה eingeklammert sind, also, daß eigentlich nicht fünf Bücher Mosis, sondern in tiefem Grunde deren sieben zu zählen sind. (Sabbath 115, b. 116, a. Jadajim III.)

Versuchen wir den Inhalt dieser bedeutsamen Verse zu fassen:

Es heißt: ויאמר משה קומה וגו׳ בנסע הארן und ובנחה יאמר שובה וגו׳, wenn die Lade aufbrach forderte sie Moses zum Aufbrechen auf, und wenn sie zur Rast einging forderte sie Moses auf zu rasten — Aufbruch und Rast geschah ja nicht in Folge von Moses' Aufforderung, und doch begleitete Moses Beides mit seiner Aufforderung, als ob das erst noch zu geschehen hätte, was bereits geschah. — Offenbar spricht dies das höchste, vollste und vollendetste und freudigste Eingehen in den göttlichen Willen aus, das jede Willensbestimmung Gottes als wäre es die eigene Willensregung begrüßt, die höchste Bethätigung jenes Gamaliel'schen: עשה רצונו כרצונך (Aboth II. 4.). Aehnlich ספרי z. St. ויאמר משה קומה ד׳ וכתוב אחד אומר על פי ד׳ יסעו וכו׳ משל למלך שאמר לעבדו הנראה שתעמידני בשביל שאני הולך ליתן ירושה לבני, wo darin auch der völlig zusammenwirkende Einklang der Willensregung Moses' mit dem göttlichen Willen gefunden wird. Dieses völlige selbstlose Ein- und Aufgehen in den göttlichen Willen ist aber der vollendetste Höhecontrast zu der Stimmungs- und Gesinnungs-Niedere, auf welcher Moses' zeitgenössisches Geschlecht sich noch befand, wie die sofort zu berichtenden Ereignisse bekunden, es ist eben jene Höhe geistiger und sittlicher Gottdurchdrungenheit, die als nationale Gesammteigenschaft erst am Ziele der Zeiten winkt und jenes durch Israel und sein Gesetz angebahnte Ziel der Zeiten bedingt, deren Mangel aber eben den großen Wendepunkt in Israel's Geschichte herbeigeführt, welcher die Stelle, die dieses Mosesmort uns geschrieben entgegenträgt, als scheidenden Zwischenraum zwischen zwei Büchern jüdischer Geschichte begreifen läßt.

Und es ist הארן, es ist die Lade des von ihm überbrachten Gesetzes, deren Aufbruch und Einkehr Moses mit der Aufforderung zu Gottes Aufbruch und Gottes Einkehr be-

33. Sie zogen also vom Berge Gottes einen dreitägigen Weg, und die Lade des Gottes-Bundes zog ihnen voran einen dreitägigen Weg ihnen Ruhe zu erspähen.

34. Und die Wolke Gottes war über ihnen am Tage indem sie aus dem Lager zogen.

35. Es war, wenn die Lade aufbrach, sprach Mosche: Stehe auf Gott, daß zerstieben deine Feinde und fliehen deine Hasser vor deinem Angesicht.

36. Und wenn sie mild zu Raste ging,

33. וַיִּסְעוּ מֵהַר יְהוָה דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת
יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם
דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לָתוּר לָהֶם
מְנוּחָה׃
34. וַעֲנַן יְהוָה עֲלֵיהֶם יוֹמָם
בְּנָסְעָם מִן־הַמַּחֲנֶה׃ ס
ששי.] 35. וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ׀ יְהוָה וְיָפֻצוּ
אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ׃
36. וּבְנֻחֹה יֹאמַר שׁוּבָה יְהוָה

---

hinabzustimmen. Der Mann, der zur elementarsten Organisation und zur zweckmäßigsten Lagereinrichtung des Rath's seines Schwiegervaters bedurfte, und Beides zu ewigem Gedächtniß in seinem Volke niederschrieb, der hat Gesetzgebung und Führung nur als Organ Gottes vollbracht, und war am allerweitesten entfernt, sich mit einem Nimbus höherer als menschlicher Einsicht und wunderthätiger Macht zu umgeben. —

V. 33. 34. ויסעו וגו׳. Indem es nicht heißt: ויסעו שלשת ימים, sondern דרך שלשת ימים, so ist damit wohl die Beschwerlichkeit und Anstrengung vergegenwärtigt, die ein solcher dreitägiger Weg verursachte. Allein: ארון ברית ד׳ נסע לפניהם דרך שלשת ימים, sie hatten auf diesem ganzen dreitägigen Wege die ihnen voranschreitende und den nächsten entsprechenden Rast-Ort für sie erspähende Lade des Gottesbundes vor Augen, und dieser stete Anblick durfte ihnen wohl die Frische und Heiterkeit einer bewußten Gottes-Nachfolge erhalten, so wie ענן ד׳ עליהם, die bei ihrem Aufbruch über ihnen bleibende und mit ihnen ziehende Gotteswolke sie des auf ihrer Wanderung sie stets begleitenden Gottesschutzes sicher sein lassen konnte.

V. 35. 36. ויהי בנסע הארן. Wir haben bereits einleitend zu K. 8, 1. bemerkt, wie in diesem Abschnitte die mit der Wiedererneuung des Bundesverhältnisses zu Gott nach der Egel-Verirrung im 2. B. M. K. 34. abgebrochene Entwickelungsgeschichte des Volkes Jsrael wieder aufgenommen und weitergeführt wird. Wäre dieses Volk bereits auf der Höhe gestanden, welche eine Verwirklichung der nunmehr am Gottesberge vollendeten Gesetzgebung voraussetzt, es hätte der weitere Verlauf seiner Geschichte einen andern, einfacheren Inhalt gewonnen. Der Weg vom Gottes-Berge hätte sofort in's Gottes-Land geführt, und eine treue Verwirklichung dieses Gesetzes im Lande hätte das jüdische Gesetzesheiligthum und das jüdische Gesetzesvolk zu einer weithinaus in die Völkerkreise der Menschheit strahlenden Gottesleuchte erhoben — eine Bestimmung, die jetzt erst am Ziele der Zeiten winkt, — und wie Jsrael's Geschichte, so wäre auch die Geschichte der Menschheit eine andere geworden.

הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב יְהוָה עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ׃

seiner Güte erweisen wird, werden wir dir zu Theil werden lassen.

Wohlthat ist, טובה עמנו, das ist für dich eine dir gebührende: טובה לך. Die Thatsache, daß Richter 1, 16. Nachkommen von Moses' Schwiegervater עיר התמרים, die Dattelstadt, nach Chron. II. 28, 15. Jericho: יריחו עיר התמרים, bewohnten, spricht dafür, daß Chobab Moses' Bitte erfüllte und mit Israel in's Land zog, und muß derselbe nach seiner ersten Heimkehr (2. B. M. 28, 27.) Moses wieder in der Wüste besucht haben. In dieser Stelle, Richter 1, 16. wird der Schwiegervater Moses' קיני genannt, und scheint dieser Name seine Abstammung zu bezeichnen. Jedenfalls stammen die בני קיני von חובב, dem Schwiegervater Moses'. Denn Richter 4, 11. heißt es ausdrücklich: וחבר הקיני נפרד מקין מבני חובב חתן משה, und als Saul (Sam. I. 15.) gegen Amalek auszog und einen kenitischen Zweig unter der amalekitischen Bevölkerung fand, forderte er sie (das. 6.) auf, aus Amalek fortzuziehen, damit sie nicht in Mitleidenschaft geriethen und motivirte diese Aufforderung: ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים. So bewahrte Israel dankbar das Andenken an die von Moses Schwiegervater genossenen Dienste. Die fruchtreichste Gegend um Jericho, דושנה של יריחו, wurde nach dem ספרי z. St. den Nachkommen Jithro's eingeräumt, die sie vierhundert vierzig Jahre bis zum Tempelbau bewohnten. Aber auch Jithro's חובב-Ernst vererbte sich unter seinen Kindern. Sie, die קינים הבאים מחמת אבי בית רכב, bildeten nicht nur die משפחות סופרים, die durch Pflege der Wissenschaft hervorleuchtenden jüdischen Familien, die ישבי יעבץ, die ihre reichen Gefilde um Jericho verließen um in der Wüste Juda sich dem in geistiger Meisterschaft leuchtenden Jaabez als Jünger anzuschließen (Chron. I. 2, 55. 4, 9. 10. Richter 1, 16. ספרי z. St.), wie aus dem angeführten Citat erhellt waren sie auch בית רכב, die Rechabiten, die, der Weisung ihres großen Ahns Jonadab getreu, früh schon das staatliche Verderbniß erkannten und mieden, auf Acker und Land, auf feste Wohnsitze und Weingenuß verzichtend ein ewiges Nomadenleben gelobten um sich und ihren Nachkommen Freiheit und Sittenreinheit zu retten, und — sich vielleicht noch bis heute in den Rechabiten der arabischen Wüste erhalten haben, getragen von der göttlichen Verheißung: לא יכרת איש ליונדב בן רכב עמד לפני כל הימים. (Jirmija 35, 2—19.)

Es ist aber diese von Moses an seinen Schwiegervater gerichtete und von Moses niedergeschriebene und verewigte Bitte, bei ihnen in der Wüste zu bleiben um sie mit seiner Terrainkunde und Einsicht zu unterstützen, ein Faktum von nicht geringer Bedeutung für eine gerechte und wahrheitsgetreue Würdigung der „Sendung Mosis“. Wie der organisirende Rath eben dieses Schwiegervaters (2. B. M. 18, 13—27.) für alle Zeiten documentirt, wie wenig von organisatorischem Talente, diesem ersten Erforderniß eines staatbauenden Legislators, Moses inne wohnte, so macht die uns hier bekundete Thatsache Alles zu Schanden, was von einer angeblichen Vertrautheit Mosis mit den Lokalitäten und Eigenthümlichkeiten der Wüste gefabelt wird, um das Göttliche unserer Wüstenwanderung zu dem gemeinen Begriff einer klugen und schlauen menschlichen Führerschaft

30. Da sprach er zu ihm: Ich werde nicht mitgehen, vielmehr werde ich zu meinem Lande und meinem Geburtsorte gehen.

31. Er aber sprach: Verlasse uns doch nicht! Denn darum bitte ich, weil du unseres Lagerns in der Wüste kundig bist und uns zu Augen dienen kannst.

32. Wirst du mit uns gehen, so sei es: dasselbe Gute, das uns Gott in

30. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם־אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ׃

31. וַיֹּאמֶר אַל־נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי ׀ עַל־כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם׃

32. וְהָיָה כִּי־תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה ׀

---

that Gott Verpflichtete und sich verpflichtet Fühlende, ein Name, der dem so bewußtvoll vom Heidenthum in's Judenthum eingetretenen Jithro in hohem Grade gebührte. Welcher Pflicht-Ernst sich von Jithro auf seine Nachkommen vererbte und in hervorleuchtendster Weise in ihnen zur Bethätigung kam, werden wir noch unten (V. 31. 32.) zu bemerken Gelegenheit haben.

נסעים אנחנו: Es geschah also dieser Aufbruch in der Voraussetzung, nunmehr sofort in das Land einzuziehen. Die Gesetzgebung war ja vollendet und stand somit zunächst die Besitzergreifung des Bodens bevor, auf welchem das Gesetz seine volle Verwirklichung finden sollte.

V. 31. 32. ויאמר אל נא וגו'. Die Bitte erschien in den vorhergehenden Versen vom Standpunkte des Interesses Chobab's geäußert: לכה אתנו והטבנו לך. Sie hatte er zurückgewiesen: לא אלך וגו', ich möchte um keines Vortheils willen auf Heimath und Vaterland verzichten. Moses wiederholt sie daher und erklärt sie näher: אל נא תעזב אתנו, dein Hierbleiben ist uns Bedürfniß, dein Fortgehen wäre ein „Verlassen" כי על כן וגו': denn nicht in deinem Interesse, sondern deßhalb habe ich dich gebeten, (Siehe 1. B. M. 18, 5.) ידעת וגו': du besitzest die Terrainkunde für unser Lagern in der Wüste, du kennst dort jede Oertlichkeit, und überall, wo wir von Gott angewiesen werden unser Lager aufzuschlagen, da sind dir alle örtlichen Vortheile bekannt, die wir zum Aufenthalt benutzen können. והיית לנו לעינים: du kannst uns dort zu Augen dienen, kannst uns deine örtliche Kenntniß und Einsicht zu Gute kommen lassen, und wenn ich והטבנו לך geäußert, so habe ich nicht an eine Belohnung gedacht, sondern הטוב ההוא וגו' והטבנו לך, Ersatz sollst du bei uns finden für Heimath und Vaterland, die du um unsertwillen aufgiebst. Durch das Opfer, das du uns bringst, und den großen Nutzen, den du uns schaffst, erwirbst du dir das Recht und erwächst uns die Verpflichtung, dir Land und Heimath unter uns zu gewähren. An dem Lande das Gott uns giebt (es ist dies das טוב in Moses erster Anrede V. 29.) werden wir dir Antheil geben. Indem diese Gewährung mit demselben Ausdruck geäußert wird, der für die Bezeichnung der Gewährung des Landes an Israel gebraucht ist: אשר ייטיב ד' עמנו והטבנו לך, so dürfte darin die Feinheit liegen: du brauchst dich nicht zu scheuen dies, als wäre es eine Wohlthat, von uns anzunehmen; wir selber erhalten ja Alle das Land ebenso nur als Wohlthat aus Gottes Händen, und was uns eine reine

27. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Naftali: Achira, Sohn Enan's.

28. So waren die Züge der Söhne Jisrael's nach ihren Heeresgruppen; und nun zogen sie.

29. Mosche aber sprach zu Chobab, Sohn Reuel's des Midjaniten, Schwiegervater Mosche's: Wir ziehen zu dem Orte hin, von welchem Gott gesprochen: ihn gebe ich euch; gehe doch mit uns, so werden wir dir Gutes erweisen, denn Gott hat Gutes über Jisrael verheißen.

27. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

28. אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְצִבְאֹתָם וַיִּסָּעוּ׃ ס

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים ׀ אֲנַחְנוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי־יְהוָה דִּבֶּר־טוֹב עַל־יִשְׂרָאֵל׃

V. 28. אלה מסעי: so war überhaupt die Aufbruch- und Zugesordnung bei allen ihren ferneren Zügen, ויסעו, und jetzt, nun zogen sie also.

V. 29. ויאמר משה. Richter 4, 11. wird חובב der Schwiegervater Moses', חתן משה, genannt, es bezieht sich daher auch hier des חתן משה wohl nicht auf רעואל, sondern auf חבב, und wenn 2. B. M. 2, 18. רעואל der Vater, אביהן, Zipora's und ihrer Schwestern genannt wird, so ist darunter wohl nur der Großvater zu verstehen, wie אלהי אבי אברהם (1. B. M. 32, 10.) und in sonstigen Stellen, auf welche Ramban dort hinweist. Als eigentlicher Name erscheint 2. B. M. 3, 1. 4, 18. יתר und יתרו, so ja auch 2. B. M. 18. Nach Ramban (das.) habe Jithro nach seinem Uebertritt zum Judenthum den Namen חובב erhalten und erscheint daher seitdem unter diesem Namen. Siehe auch ספרי zur Stelle. Die Wurzel חבב, im Rabbinischen so häufig Ausdruck der Liebe und Werthschätzung, kommt in תנ"ך nur Einmal: 5. B. M. 33, 3. vor: אף חובב עמים כל קדשיו בידך. Verwandt scheint die Wurzel mit dem ebenfalls rabbinisch sehr gebräuchlichen, in תנ"ך nur Einmal vorkommenden חוב, die Schuldpflicht: חבולתו חוב ישיב, die Zurückgebung des Pfandes übt er als eine Schuldpflicht. (Ezech. 18, 7.), und es dürfte חבב eine verpflichtende Liebe und eine Liebe aus Pflichtgefühl bedeuten. Dürfte vielleicht die Stelle אף חובב עמים sagen: auch wenn du die Völker durch höchste Wohlthat verpflichten willst, nimmst du seine, Israel's, Heilige alle in deine Hand: d. h. indem du den Völkern die höchste Wohlthat erzeigen willst sind Israel's Heilige dazu das Werkzeug in deiner Hand, והם תכו לרגלך וגו' sie, die Völker: werden in sich zu deinen Füßen geführt, indem es, Israel, von deinen Worten ihnen entgegenträgt, — dürfte dies vielleicht der Sinn der Stelle sein: so wäre ja חבב der specifische Ausdruck für die die Völker zur Gotteserkenntniß und zum Gottesgehorsam durch Israel führende Gotteswaltung, die eben hierin die größte, die Völker verpflichtende Liebesthat übt, und חֹבָב (vgl. die Formen: שׁוֹבָב, שׁוֹלָל, עוֹלָל, die alle passivischer Bedeutung sind) wäre der durch solche höchste Liebes-

18. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה רְאוּבֵן לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃

19. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃

20. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְנֵי־גָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל׃

21. וְנָסְעוּ הַקְּהָתִים נֹשְׂאֵי הַמִּקְדָּשׁ וְהֵקִימוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן עַד־בֹּאָם׃

22. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְנֵי־אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד׃

23. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃

24. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעוֹנִי׃

25. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְנֵי־דָן מְאַסֵּף לְכָל־הַמַּחֲנֹת לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

26. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

18. Sodann brach die Fahne des Lagers Reuben nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elizur, Sohn Schedeur's.

19. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Schimeon: Schlumiel, Sohn Zurischaddai's.

20. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Gad: Eljaßaf, Sohn Deuel's.

21. Es brachen sodann erst die Kehathiden, die Träger des Heiligthums, auf, so daß man die Wohnung aufrichtete bis sie eintrafen.

22. Sodann brach die Fahne des Lagers Efrajim nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elischama, Sohn Amihud's.

23. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Menasche: Gamliel, Sohn Pedazur's.

24. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Binjamin: Abidan, Sohn Gidoni's.

25. Sodann brach die Fahne des Lagers der Söhne Dan auf, als Nachhut aller Lager nach ihren Heeresgruppen, und sein Heeresoberer: Achieser, Sohn Amischaddai's.

26. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Ascher: Pagiel, Sohn Ochran's.

Quadrats bewahrten; vielmehr dürfte diese Ansicht nur die Auffassung geben, daß sie auch in ihren Zügen die Ordnung der Lagerung also bewahrten, daß Juda voran, sodann nicht hinter Juda, sondern rechts gehalten, Reuben folgte, darauf in gerader Linie mit Juda Efrajim zog und endlich links gehalten Dan die Züge schloß, so daß bei'm Haltmachen zur Lagerrast jedes Lager in die angeordnete Seitenstellung eintraf.

15\. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Jissachar: Nethanel, Sohn Zuar's.

16\. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Sebulun: Eliab, Sohn Chelon's.

17\. War dann die Wohnung abgenommen, so brachen die Söhne Gerschon's und die Söhne Merari's auf, die Träger der Wohnung.

15\. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי יִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר׃

16\. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃

17\. וְהוּרַד הַמִּשְׁכָּן וְנָסְעוּ בְנֵי־גֵרְשׁוֹן וּבְנֵי מְרָרִי נֹשְׂאֵי הַמִּשְׁכָּן׃

---

theilten drei צבאות von Stämmen zu beziehen, wenn es צבאותיו in Bezug auf דגל oder מחנה hieße. Der Plural bezieht sich offenbar auf das vorangehende בני יהודה, und dürfte daher innerhalb der בני יהודה selbst mehrere צבאות voraussetzen lassen.

V. 17. והורד המשכן וגו׳ und V. 21 ונסעו הקהתים וגו׳, siehe zu V. 6.

V. 25. מאסף לכל המחנות. Der Wurzel אסף liegt der Begriff zu Grunde: Etwas ganz in sich, oder überhaupt zu einem von allem Andern gesonderten Zwecke hinnehmen. Es ist, ebenso wie viele andere פ״א, אבל, אבד, u. s. w. (Siehe 1. B. M. S. 31, 37. u. f.) :סף mit vorgesetztem individualisirendem א׳: enden, aufhören, um einer einzigen anderen Bestimmung hingegeben zu werden. Vgl. zu 1. B. M. 49, 1. Daher heißt אסף ja auch einfach: fortnehmen, ohne Rücksicht auf eine andere Hinwendung des Gegenstandes, wie: אסף ד׳ את חרפתי 1. B. M. 30, 23 und sonst. Bei einer in's Feld ziehenden Heeressäule heißt die voranschreitende Spitze: החלוץ, wörtlich: der „Detachirte", es ist die vom übrigen Truppenkörper losgelöste, vorausgesandte, „rüstigste" Truppe, die zuerst in's Treffen kommt, und überhaupt überall die ersten Schwierigkeiten zu überwinden hat. Der Schlußtheil der Heeressäule heißt: מאסף, die den Truppenkörper abschließende, zu einer Einheit bindende und zusammenhaltende Truppe, die „Nachhut", eine Bezeichnung, in welcher wohl auch der mit אסף verwandte Begriff des abwehrenden Schutzes seinen Ausdruck findet. (Siehe Josua 6, 9. ff.). Im Jeruschalmi (Erubin 5, 1.) sind zwei Ansichten über die Zuggestalt, in welcher die Lager auf den Zügen sich gruppirten. Die eine Ansicht giebt ihr die Quadratform, כמין תיבה, ganz so wie sie auch lagerten, Juda voran, rechts Reuben, links Dan, Efrajim im Rücken; denn es heißt: כאשר יחנו כן יסעו. (Kap 2, 17.) Die andere Ansicht schließt aus unserem Verse: מאסף לכל המחנות, daß sie כקורה, in gerade gestreckter Linie gezogen, Juda an der Spitze, ihm nachfolgend Reuben, Efrajim und Dan, welcher Letzterer somit im wahren Sinne מאסף, die Heeressäule schloß. Allein, wenn wir bedenken, daß nach K. 10, 14—21. unbezweifelt die Kehathiden dem Lager Reuben folgten, damit die dem Lager Juda folgenden Gersoniden und Merariden das משכן bereits aufgeschlagen haben konnten, wann die Kehathiden eintrafen, und ebenso, daß das Lager Dan erst nach dem Lager Efrajim sich in Bewegung setzte, wie es hier die Reihefolge lehrt, und K. 2, 31. ausdrücklich heißt: לאחרונה יסעו, so kann schwerlich die Ansicht der Meinung sein, daß sie auch auf ihren Zügen die Form eines geschlossenen כמין תיבה

12. Da brachen Jisrael's Söhne auf zu ihren Zügen von der Wüste Sinai, und die Wolke ließ sich zur Ruhe nieder in der Wüste Paran.

12. וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינָי וַיִּשְׁכֹּן הֶעָנָן בְּמִדְבַּר פָּארָן׃

13. Es war dies das erste Mal, daß sie nach der durch Mosche von Gott ertheilten Anordnung zogen.

13. וַיִּסְעוּ בָּרִאשֹׁנָה עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃

14. Es brach die Fahne des Lagers der Söhne Jehuda zuerst auf nach ihren Heeresgruppen, und sein Heeresoberer war Nachschon, Sohn Aminadab's.

14. וַיִּסַּע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְנֵי־יְהוּדָה בָּרִאשֹׁנָה לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב׃

Zeugniß; denn eben es, das Zeugniß des göttlichen Gesetzes, war das Band, das die Gegenwart Gottes im Volke vermittelte. — בחדש השני בעשרים וגו'. Es war am vierzehnten dieses Monats noch erst von den im Nissan verhindert Gewesenen das פסח קטן begangen und mit ihm wiederholt die Bestimmung Jsrael's als Volk der Gottesführung zum Bewußtsein gebracht, bevor sie nun, nach fast zwölfmonatlichem Lagern am Sinai ihre Weiterzüge zum Eintritt in das verheißene Land des Gesetzes antreten sollten.

V. 12. ויסעו וגו' למסעיהם. נסע, verw. mit נסח, ויסחך מאהל (Ps. 52, 7.), heißt eigentlich: sich aus seinem bisherigen Ruhepunkte erheben, daher: aufbrechen, sich in Bewegung setzen, (daher auch das verwandte נסה, נִסָּה: Jemandem eine Thätigkeit aufgeben, ihn prüfen, üben.) Es heißt dann auch das fortgesetzte Aufbrechen, sich ununterbrochen erheben, in Fortbewegung bleiben: ziehen. Dieser Begriff: Ziehen wird ja vorzugsweise von der Fortbewegung einer schwer in Bewegung zu setzenden Masse, wie hier eines ganzen Lagers und so auch bei Abraham eines ganzen Hausstandes gebraucht, deren jeglicher Fortschritt eigentlich ein fortgesetztes Aufbrechen ist. In unserem Kap. kommt es daher in beiden Bedeutungen: Aufbruch und Zug vor. Hier: sie brachen auf, um die ihnen bis zum Eintritt in das Land bevorstehenden Züge anzutreten. — ויסעו וגו' ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן. Für jetzt war es nur noch ein Zug von einer Wüste in die andere.

V. 13. ויסעו בראשנה על פי ה' ביד משה. Auch von Egypten bis zum Sinai waren sie nur unter göttlicher, durch Moses vermittelter Führung gewandert. Allein in der in Vorstehendem gegebenen Weise: als Gottes Gesetzesvolk um das Heiligthum seines Gesetzes in Heereslagern gruppirt, nach der auf dem Gesetzeszeugniß ruhenden oder sich von ihm erhebenden Wolke zur Rast oder zur Wanderung gewiesen, und von der voranschreitenden Bundes-Lade des Gesetzeszeugnisses geleitet, also waren sie noch nie gewandert.

V. 14. לצבאתם: in geordneten Heeresgruppen. Vermuthlich waren auch innerhalb eines jeden Stammes die Familien zusammengruppirt, und bezieht sich hierauf diese bei allen Lagern wiederkehrende Bezeichnung. Es läge näher, sie auf die jeder Fahne zuge-

חמישי. 11. וַיְהִ֗י בַּשָּׁנָ֧ה הַשֵּׁנִ֛ית בַּחֹ֥דֶשׁ הַשֵּׁנִ֖י בְּעֶשְׂרִ֣ים בַּחֹ֑דֶשׁ נַעֲלָה֙ הֶֽעָנָ֔ן מֵעַ֖ל מִשְׁכַּ֥ן הָעֵדֻֽת׃

11. Es war im zweiten Jahre, im zweiten Monate am zwanzigsten des Monats erhob sich die Wolke von ihrem Weilen über der Wohnung des Zeugnisses.

14.), ebenso von den Namen auf אפוד und חשן (das. 28, 12, 29.) und sonst auch von den תפלין: ולזכרון בין עיניך, scheint זכרון nicht das Erinnerungs-Mittel, sondern das Objekt zu bezeichnen, auf welches das Gedächtniß gerichtet sein, das in Erinnerung gehalten werden soll. Auch hier scheint Subjekt von והיו nicht חצוצרות, sondern die עולות וזבחי שלמים zu sein, die durch die תקיעות für uns לזכרון לפני ד׳ gebracht werden. Die תקיעות sind der Aufruf zu Gott, Gott möge unsere Vollbringungen auf Erden wahrnehmen, und unserer damit ausgedrückten Hingebungsgelöbnisse eingedenk bleiben, und das: והיו לכם וגו׳ verheißt abseiten Gottes die Erfüllung dieser zu ihm aufsteigenden Bitte und zugleich die Folgen derselben mit אני ד׳ אלקיכם, der Verwirklichung des uns verheißenen dauernden Bundesverhältnisses mit Gott. Näher betrachtet entsprechen die drei Sätze: ותקעתם, והיו לכם לזכרון, אני ד׳ אלקיכם, dem Inhalte der תקיעה, תרועה, תקיעה. ותקעתם ist der mit der תקיעה zu Gott gerichtete An- und Aufruf, זכרון die von Gott in תרועה erflehte Würdigung unserer Opfer durch כפרה, אני ד׳ א׳יכם die mit der letzten תקיעה auf Grund der כפרה erflehte, durch's Leben begleitende göttliche Bundesnähe. —

(Vgl. das zu 3. B. M. 23, 24. über die תקיעות mit שופר an ר״ה und יובל Bemerkte.) R. H. 26, b, 27, a. wird gelehrt, daß im Tempel שופר und חצוצרת immer verbunden waren. An ר״ה ertönten zu beiden Seiten des שופר gleichzeitig חצוצרת, das שופר länger, die חצוצרת kürzer, weil die eigentliche Mizwa des Tages שופר war. An Tagen des Noth-Fastens, תעניות, ertönten den beiden חצוצרת zur Seite gleichzeitig שופרות, die חצוצרת länger, das שופר kürzer, weil חצוצרת die Tagesmizwa war. Diese Combinirung der חצוצרת und שופר im Gottesheiligthum findet ihren Ausdruck in der Aufforderung: בחצוצרת וקול שופר הריעו לפני המלך ד׳. (Ps. 98, 6.) Erwägen wir, daß mit שופר Gottes Ruf an uns, mit חצוצרת unser Ruf zu Gott ergeht, so spricht deren stete Verbindung im מקד״ש, der Stätte des Gottesgesetzes und der Gottesverheißungen, die Wahrheit aus: שופר wird von חצוצרת begleitet, und חצוצרת muß von שופר begleitet sein, d. h. wenn wir auf Gottes an uns ergehenden Ruf (שופר) hören, so können wir auch der Erhörung unseres zu Gott gerichteten Rufes (חצוצרת) gewärtig sein, und: wir können unsern Hilferuf in der Noth (חצוצרת) nur dann zu Gott emporsenden, wenn wir gleichzeitig uns auffordern und entschließen, seiner an uns gerichteten Stimme (שופר) zu gehorchen. —

Einen Wortausdruck haben die תקיעות bei den Opfern in der ברכת עבודה: רצה unserer täglichen den תמידים entsprechenden ש״ע, insbesondere aber in der Einschaltung: יעלה ויבא an מועד- und ר״ח-Tagen gefunden.

V. 11. ויהי בשנה וגו׳. מעל משכן העדות: Siehe zu K. 9, 15. Die Wolke ruhte auf dem משכן, weil es die Wohnung des Zeugnisses war. Sie ruhte eigentlich auf dem

וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

sie werden euch zum Gedächtniß vor eurem Gotte, Ich Gott euer Gott.

---

drängen: שמחתני ד׳ בפעלך במעשי ידיך ארנן, oder wie es unser Gebetbuch ausspricht, ישמחו במלכותך שומרי שבת! Es kann daher auch unter יום שמחתכם speciell der שבת verstanden sein, und תמידים wären dann unter מועדיכם mitbegriffen, wie sie ja speciell hinsichtlich der so bedeutungsvollen דחית הטומאה mit unter den Begriff מועד fallen. (Siehe oben zu K. 9, 3.)

Es sagte uns somit das Gesetz: wenn an Tagen heiteren Gottesbewußtseins, in Zeiten besonderer uns zur Vereinigung mit Gott ladender Erinnerungen, an zur Selbstverjüngung uns aufrufenden Tagen, wir diesem Gottesbewußtsein, diesem Hinstreben zu Gott, dieser Selbsterneuerung in עולות der תמידים und מוספים und שלמי צבור der כבשי עצרת den Ausdruck unserer „Gottes-Nähe" suchenden Thatenweihe und Lebensfreude geben, sollen wir durch תקיעה mit חצוצרות Gott „anrufen", auf diese durch die Zeitmomente geweckten Gelöbnisse unserer "קרבת אלקי" suchenden Hingebung herabzuschauen, und uns also zu nahen, wie wir, seinem Rufe folgend, in Seine Nähe hinanstreben. Die תקיעה-חצוצרות bei den קרבנות צבור ist also wiederum der Ruf Israel's an Gott zu uns zu kommen, sie drückt ganz eigentlich den Gedanken: קרבן aus, und in unserem Hinanstreben zu Gott und dem angerufenen Sichherablassen Gottes zu uns wird das verwirklicht, was alle diese Opfermomente zu מועדים — auch שבתות und תמידים sind Opfer-מועדים, siehe oben zu K. 9. 3. — zu Momenten der Vereinigung Israel's mit seinem Gotte macht.

Nach der Halacha war auch diese תקיעה bei den Opfern nicht einfach, sondern תקיעה תרועה תקיעה wie beim Hilferuf des vorigen Verses, und wenn es gleichwohl dort והרעתם und hier ותקעתם heißt, so wird nach der Erklärung des רמב"ן damit dort auf תרועה, hier auf תקיעה der Nachdruck der Bedeutung gelegt. Dort ist es eine von תקיעה eingeleitete und begleitete תרועה, hier sind es תרועה einleitende und begleitende תקיעות. Dort ist das göttliche Einschreiten das Ziel und die angeflehte Gottesnähe das Mittel, hier ist die Gottes-Nähe das Ziel und ein göttliches Einschreiten die Vermittlung. Denn auch die Gottes-Nähe, die bleibende Gottes-Nähe ist durch ein Einschreiten göttlicher Allmacht, durch eine Wunderthat göttlicher Allgnade, durch כפרה bedingt, die Alles, was in unserer Vergangenheit unserm Streben der Gottes-Nähe gewürdigt zu werden entgegensteht, aufhebt, und uns einer neuen reinen Zukunft fähig, wiedergeboren ihr hingiebt. Die תקיעה-תרועה-תקיעה der Opfer ruft daher Gott zu uns (תקיעה), uns כפרה zu schaffen (תרועה), um uns ferner nahe bleibend durch's Leben zu geleiten (תקיעה).

Es ist nicht unmöglich, daß diese verschiedene Bedeutung der תקיעה תרועה תקיעה als Hilferuf oder als Opferruf auch in der Art ihrer Ausführung gekennzeichnet gewesen sein möge, und dort in Ton-Stärke und Dauer die תרועה, hier die תקיעות hervorgehoben waren; ähnlich wie dies für die Combinirung von חצוצרות und שופר an ר"ה und תענית (R. H. 26, b.) die Vorschrift war.

והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. Zu Stellen wie והיה היום הזה לכם לזכרון (2. B. M. 12,

Anfängen eurer Monate blaset ihr mit den Trompeten bei euren Emporopfern und bei euren Friedenmahlopfern und

וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת
עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם

---

für das Letztere. Schwierig ist es nur, wie demgemäß unser Text zu verstehen sei. Ausdrücklich genannt sind מועדים und ראשי חדשים, und außerdem יום שמחתכם. Es ist einerseits die Frage, was mit וביום שמחתכם bezeichnet ist, ein Begriff der jedenfalls außerhalb der מועדים liegen muß, da er neben denselben genannt wird, anderseits, unter welche der gegebenen Kategorien תמיד und שבת zu subsumiren wären. Im ספרי sind zwei Ansichten. Die eine erklärt: וביום שמחתכם אלו שבתות und läßt es unerörtert unter welcher Bezeichnung dann תמידים zu finden wären; die andere versteht unter וביום שמחתכם: תמידים und läßt es unbesprochen, welche Bezeichnung dann שבתות mit begreifen solle.

Wir bemerken zuerst, daß שמחה durchaus nicht nothwendig eine durch besondere Veranlassung gehobene Stimmung bezeichnen müsse, sondern sehr wohl auch diejenige heitere Stimmung, dasjenige Frohgefühl unseres Innern bezeichnen könne, die eigentlich den Grundton unseres ganzen Seins bilden sollen. Stellen wie Ps. 90, 14. 4, 8. 97, 11. 100, 2. 104, 34. Pred. 9, 7. 3, 12. 5, 18. 11, 9. Prov. 5, 18. 23, 24, 25. 13, 9. dürften dies hinlänglich belegen. Und nun gar die Nation als solche, und von dieser ist ja hier die Rede, die unsterbliche, die kein Sterben und kein Verarmen kennt, אין צבור מת ואין צבור עני, und an der Gottesstätte des Gesetzesheiligthums, an deren Schwelle Tod und Trauer zurückbleiben müssen, wo unter'm Lichtstrahl der Gottes-Gegenwart nur שמחה של מצוה, nur die Heiterkeit der Gottesfreude und des Pflichtbewußtseins vor Gott gedeiht, wo der Gedanke zur Wahrheit wird: שהשמחה במעונו, und Jeden der Ruf empfängt: עבדו את ד׳ בשמחה: da dürfte jeder normale Tag als יום שמחה zu bezeichnen sein und diese Bezeichnung hier nur im Gegensatz zu dem vorangehenden יום צרה stehen, wo durch die Gottverlassenheit Noth und Bedrängniß über die Nation eingebrochen war. Es kann daher sehr wohl וביום שמחתכם die täglichen תמידים-Opfer begreifen und שבתות mit unter מועדיכם verstanden sein. Ist doch, insbesondere hinsichtlich der speciell den Tag charakterisirenden Opfer, שבת unter dem allgemeinen Begriff מועד mitgefaßt, wie nach Pesachim 77, a. der Schlußausspruch: אלה תעשו לד׳ במועדיכם (4. B. M. 29, 39.) alle קרבנות צבור die קבוע להם זמן, also auch מוספי שבת, in sich begreift. (Siehe oben zu K. 9, 3.)

Wenn aber jeder normale, nicht durch besonderes Leid getrübte Tag, durch das Gottesbewußtsein, das ihn in allen seinen Momenten begleitet, ein יום שמחה ist, so ist ja der Tag, der wie der Sabbath diesem Gottesgedanken besonders geweiht ist, der den Gedanken, welcher das Schaffen und Streben aller übrigen Tage begleitend mit dem Hauch der שמחה durchweht, ganz ausschließlich zu seinem Inhalte hat, vorzugsweise und ganz eigentlich als der יום שמחתנו zu begreifen. In welcher Stimmung der Sabbath auch das Menschengemüth treffen mag, in vollen Blüthentönen, im welken Klageton, oder sinnend sich die Räthsel des Lebens lösend, עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכנור, der Gedanke, in einer Gotteswelt, mit Gottesgeschöpfen, unter Gottes Schaffen und Wirken zu leben und zu streben, wie ihn der Sabbath weckt, wird immer zu dem Bekenntniß

בַּחֲצֹצְרֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם׃
10. וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם

mit den Trompeten, und eurer wird gedacht vor Gott eurem Gotte, und euch wird geholfen von eueren Feinden.

10. Aber an einem Tage eurer Freude und an euren Festzeiten und an den

---

von dem unprovocirten, unfreiwilligen Vertheidigungskampfe. Er ist ja: בארצכם. Es ist kein Eroberungskrieg außer Landes, der Feind ist im Lande. Er ist eingebrochen und bedrängt euch in eigenem Lande. Er ist צר הצרר אתכם, ihr seid in Noth. In dieser Bedrängniß: והרעתם בחצצרת. Der sofort angegebene Zweck dieser תרועה mit חצוצרת: ונזכרתם und ונושעתם, läßt offenbar in dieser Therua einen an Gott gerichteten Hilferuf erkennen. Wenn im Vorhergehenden die Töne eine von dem Führer an die Nation ergehende Aufforderung signalisiren, so ist es hier die Nation, welche vermittelst derselben ihren Ruf zu Gott ertönen läßt, und indem es wiederum die כהנים sind (siehe zu V. 8.) welche diesen Ruf erheben, so ist es eben das Gesetz, dessen Heiligthumsdiener sie sind und welches das Band bildet zwischen der Nation und Gott, in Hinblick auf welches die Erhörung erhofft wird. Wie aber als Signal zum Lager-Aufbruch die Therua die Aufforderung enthält, sich mit rüstiger Thätigkeit in Bewegung zu setzen, so ist auch die an Gott in der Noth gerichtete Therua nichts anderes als der Ruf: קומה והושיעה נא, oder wie es V. 35 heißt: קומה ה' ויפצו איביך וגו'. Es heißt aber nicht einfach: והרעתם וגו' ונושעתם וגו, sondern ונזכרתם וגו' ונושעתם וגו'. ונזכרתם setzt voraus, daß bisher die זכירה gefehlt habe. Gott hatte sie verlassen, hatte sie den natürlichen Wirkungen der Verhältnisse anheimgegeben, ihre natürliche Schwäche dem überlegenen Feinde gegenüber hat ihre Bedrängniß erzeugt. Der erste Gedanke des zu Gott dringenden Rufes ist daher: Wende dich wieder zu uns, richte deine Fürsehung wieder zu uns, stehe uns wieder bei, und die zu erflehende Hilfe ist dann nur die unmittelbare Folge dieser dem Volke wieder zugekehrten Gottesgegenwart. Wenn, wie die Halacha lehrt, jeder Therua eine Thekia vorangeht und also auch diese Therua des Hilferufs mit Thekia eingeleitet war, so wäre, wie die die Therua des Lageraufbruchs einleitende Thekia die Aufmerksamkeit der Nation im Geiste zu dem Führer ruft, also auch diese Thekia nichts als der Aufruf zu Gott, sein Angesicht uns wieder zuzuwenden, nichts als der Fleheruf: זכרנו! Die eine solche Therua schließende Thekia spräche dann die Bitte aus: Bleibe auch bei uns nachdem du uns geholfen, verlasse uns nicht wieder, wandle mit uns!

V. 10. וביום שמחתכם. Aus סוכה 53 b. ist ersichtlich, daß täglich beim Morgen- und Abend-תמידין, und ebenso zu allen מוספים am Sabbath und י"ט mit den חצוצרות geblasen wurde und wird dort (54 a. f.) nur die Frage erörtert, ob, wenn ein Tag combinirte Festcharaktere trägt und demgemäß mehrere מוספין dargebracht werden, z. B. שבת und ר"ח oder שבת und ר"ה, an welchem drei מוספין für שבת, für ר"ח und für ר"ה zu vollziehen wären, die תקיעות für jedes besondere מוסף zu wiederholen oder die verschiedenen מוספין zusammen nur von Einer תקיעה zu begleiten seien, und entscheidet sich die Halacha

8. Aharon's Söhne, die Priester, sollen mit den Trompeten blasen; sie bleiben euch zu ewigem Gesetze für eure Nachkommen.

9. Und wenn ihr in Krieg kommt in eurem Lande gegen den Dränger, der euch drängt, so blaset ihr Theruoth

8. וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם׃

9. וְכִי־תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל־הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם

V. 8. ובני אהרן הכהנים. Es erscheint in hohem Grade bezeichnend, daß das חצוצרות-Signal durch die כהנים, und zwar, nach ר"ע im ספרי durch כהנים תמימים, durch עבודה-fähige כהנים zu geschehen hatte, wie der Ausdruck בני אהרן הכהנים (3. B. M. 1, 5. u. f.) immer bedingt. Dieselben, die im Gesetzesheiligthum die symbolischen Handlungen der Hingebung der Nation an das Gesetz, Namens des Gesetzes entgegenzunehmen und zu vermitteln hatten, das sind dieselben, durch welche Namens des Führers der Nation die Berufung derselben oder ihrer Häupter zu Vernehmung dessen erging, was Namens des Gesetzes zu vollbringen war. Hier wie dort waren sie die Herolde des Gesetzes an die Nation, und wenn das Oberhaupt der Nation seinen Ruf durch die כהנים ergehen ließ, lag eben darin der Gedanke, daß er nicht kraft seiner Persönlichkeit, sondern kraft seiner Stellung zum Gesetze berief. — והיו לכם לחקת עולם: außer der im Vorhergehenden bestimmten temporären Verwendung, die nur auf die Zeit der Wanderung in der Wüste beschränkt war, erhalten die חצוצרות in Folgendem eine bleibende Bedeutung für die Zukunft, und auch da sollen sie nur von den כהנים gehandhabt werden. Siehe zu V. 9, 10.

V. 9. וכי תבאו מלחמה. Durchaus der gewöhnliche Ausdruck für: in den Krieg ziehen ist: יצא למלחמה. Selten ist der Ausdruck ביא למלחמה. Er findet sich namentlich noch: K. 32, 6. in Moses' Anrede an die Söhne Gad und Reuben: האחיכם יבאו למלחמה. Während in יצא למלחמה das rüstige, auch das freiwillige Hinausziehen in den Kampf, das Aufsuchen des Kampfes außerhalb des eigenen Gebietes liegt, bezeichnet בא למלחמה und mehr noch unser בא מלחמה das sich den Gefahren des Kampfes Unterziehen, das in den Kampf Gerathen. Der Krieg ist unprovocirt da, und man muß hinein. So daher Moses' Frage: האחיכם יבאו למלחמה und im Gegensatz dazu: ואתם תשבו פה! Euere Brüder möchten gewiß ebenso gern wie ihr bereits zur Ruhe gekommen sein. Allein der Krieg ist eine Nothwendigkeit, der Krieg ist da, eure Brüder müssen hinein, und ihr wollt euch der Pflicht entziehen?! Auch K. 31, 21. אנשי הצבא הבאים למלחמה spricht ja von den איסור- und טומאה-Folgen, welche ihre Betheiligung an dem Krieg für sie herbeigeführt und die jetzt nach beendigtem Kampfe zu beseitigen waren. Sie waren entstanden, nicht weil sie יצאו למלחמה, sondern weil sie באו למלחמה, weil sie durch den Kampf zur Berührung von Leichen und Erbeutungen von איסור-Geräthen gelangen. Abgesehen davon, daß nach dem ספרי zu V. 5 der Theilnahme an diesem Kampfe, dem als der letzte Akt in Moses' Leben voraus bezeichneten, das Gepräge der Unfreiwilligkeit aufgedrückt war. (Siehe das.) In unserer Stelle spricht offenbar das וכי תבאו מלחמה

6. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ
הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה
יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם׃
7. וּבְהַקְהִיל אֶת־הַקָּהָל תִּתְקְעוּ
וְלֹא תָרִיעוּ׃

6. Und blaset ihr zum zweitenmale eine Therua, so brechen die Lager auf, die südwärts lagern; Therua bläst man zu ihren Aufbrüchen.

7. Bei Versammlung der Gemeindeversammlung blaset ihr, aber blaset keine Therua.

Ton ist, so spricht sich die Bedeutung der combinirten Töne also aus: die erste תקיעה ruft Alle zum gebietenden Oberhaupte hin. Würde die תרועה nicht unmittelbar folgen, so wäre die Weisung: sich zum Oberhaupte zu begeben, um dort seine Befehle zu erhalten. Es folgt aber sofort תרועה und ertheilt sofort den Befehl, sich und Alles in Bewegung zu setzen, das Lager für den Aufbruch abzubrechen und bereit zu machen. Die Schluß-תקיעה gebietet ihnen, nach Abbruch des Lagers dorthin zu folgen, wohin sie weiter der Befehl des Oberhauptes bescheidet; es dürfte dies der Sinn des תרועה יתקעו למסעיהם sein: sie lassen der תרועה eine תקיעה folgen und geben damit die Weisung für ihre Weiterzüge.

Nach dem Wortlaut des Textes, V. 5 und 6, ward das Aufbruchssignal nur für den Aufbruch des zweiten, des Süd-Lagers, wiederholt, der Aufbruch des West- und des Nord-Lagers erfolgte aber ohne weiteres Signal. In der That, erwägen wir den V. 14. gegebenen Bericht eines Lageraufbruchs, so war auch nur zu einem Signale für den Aufbruch des ersten und des zweiten Lagers Veranlassung. Während nämlich das erste, das Lager Juda aufbrach, waren, wie das. V. 17. und aus K. 17, 4, 15 ersichtlich, zuerst die Heiligthumsgeräthe in die vorgeschriebenen Gewänder gehüllt den Kehathiden zu übergeben und sodann der Abbruch des Tempelzeltes und Vorhofes und deren Aufladen auf die Transportwagen durch die Gersoniden und Merariden zu vollziehen. Es war wesentlich, daß dieser Tempel-Ab- und Aufbruch vollendet war und sich die Gersoniden und Merariden dem Lager Juda nachfolgend angeschlossen hatten, bevor sich das zweite Lager in Bewegung setzte und diesem die bereits seit dem Aufbruch des ersten Lagers mit den Heiligthumsgeräthen bereit stehenden Kehathiden sich nachfolgend anschlossen, damit, wie es V. 21. ausdrücklich heißt, bei der Lager-Rast, vor Eintreffen der Kehathiden, die Gersoniden und Merariden bereits zur Rast gekommen waren und das Tempel-Zelt und den Vorhof zur Aufnahme der anlangenden Heiligthumsgeräthe aufgerichtet und bereit gestellt hatten. Es war also wesentlich, daß das zweite Lager sich nicht früher in Bewegung setzte, bevor der Tempel-Ab- und Aufbruch vollendet war, und hatte dieses daher das zweite Signal abzuwarten. Die übrigen Lager, die bis dahin schon völlig zum Aufbruch bereit standen, folgten dann von selbst. Nach dem ספרי erfolgte jedoch noch ein drittes Signal zum Aufbruch der beiden letzten Lager und wäre dies mit dem תרועה יתקעו למסעיהם angeordnet. Nach einer andern daselbst gegebenen Ansicht wurde aber zum Aufbruch eines jeden der vier Lager das Signal mit der Trompete gegeben.

3. וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל־הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃
4. וְאִם־בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׃
5. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה׃

3. Bläst man mit ihnen, so wird die ganze Gemeinde zu dir hin beschieden, zum Eingang des Zusammenkunft-bestimmungszeltes.
4. Wenn man aber mit Einer bläst, so werden zu dir die Fürsten beschieden, die Häupter der Tausende Jisrael's.
5. Und blaset ihr eine Therua, so brechen die Lager auf, die ostwärts lagern.

V. 3—7. ותקעו וגו'. Aus V. 7. ist ersichtlich, daß mit תקע ein anderer Ton als mit הריע bezeichnet sei, und wenn es nun V. 5. ותקעתם תרועה und nicht והריעותם, analog dem תריעו des V. 7. heißt, so kann damit nichts Anderes, als eine Verbindung beider Töne, die Einleitung der תרועה durch eine תקיעה bestimmt sein, dem gemäß dann תרועה יתקעו des V. 6. das Schließen der תרועה durch eine תקיעה anordnete. In der That entspricht diesem auch die Halacha (R. H. 34, a.). תקע heißt ursprünglich: einschlagen, einen Nagel in die Wand, einen Pflock oder Pfahl in den Boden, oder: die Hand des Versprechenden in die Hand des das Versprechen Empfangenden. Letzteres ist symbolisch das energievolle, völlige Hingeben des Thatvermittelnden, oder vielmehr, da es gewöhnlich תקע כף und nicht יד heißt, des Besitzfassenden in die Macht des Andern. Die Hand des Versprechenden wird damit dem Andern dienstbar. Es wird dabei so sehr die Hand als Ausdruck der thatschaffenden oder vielmehr besitzenden Persönlichkeit begriffen, daß es auch rein reflexiv התקע: sich einschlagen (Job 17, 4.) gebraucht wird. Daher (Prov. 6, 3.) von Dem, der einem Andern einen Handschlag gegeben: באת בכף רעך. Auf die Musik übertragen, bezeichnet es das kraftvolle und anhaltende Hineinstoßen einer Luftsäule in ein Blasinstrument, oder den dadurch hervorgebrachten stark und anhaltend in's Ohr dringenden Ton, תקיעה daher: פשוטה, der gerade, anhaltende, ungebrochene Ton eines Blasinstruments. — רוע und רעע, brechen, תרעם בשבט ברזל, (Ps. 2, 9.), bezeichnet in der Musik den gebrochenen, zitternden, aus vielen kleinen Stößen bestehenden Ton: תרועה. V. 2 wird als nächster Zweck der חצוצרות angegeben: מקרא העדה und מסע המחנות: Berufung der Gemeinde und Aufbruch des Lagers zu signalisiren, und ist V. 3, 4 und 7. als Signal für die Berufung: תקיעה, der gerade ungebrochene Rufton bestimmt, V. 5 und 6 für den Lageraufbruch: תרועה, der gebrochene Alarmton, und zwar ותקעתם תרועה: eingeleitet mit תקיעה, und תרועה יתקעו: ausgeleitet mit תקיעה. Zur Berufung der Volksgemeinde als Einheit, d. i. in ihrer Repräsentanz, „den Fürsten und Häuptern der Tausende Israel's“, ward, dem Begriff der Einheit entsprechend, mit Einer Trompete geblasen. (V. 4.). Sollte aber die Volksgemeinde in der Vielheit aller ihrer Glieder erscheinen, so wurde dem Begriff der Vielheit entsprechend, das Signal mit zwei Trompeten gegeben. Das Zeichen zum geordneten Lageraufbruch war, wie bemerkt: תרועה, welcher תקיעה voranging und תקיעה folgte. Da nun תקיעה der Ruf-Ton, תרועה der Alarm-

Kap. 10. 1 Gott sprach zu Mosche:

2. Mache dir zwei silberne Trompeten, aus Einem Stück gehämmert sollst du sie machen, und sie sollen dir dienen zur Berufung der Gemeinde und die Lager aufbrechen zu lassen.

י 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת־הַמַּחֲנוֹת׃

Gottesausspruchs an das Volk ergehen zu lassen, wie sogleich im Folgenden des Näheren angedeutet wird.

Kap. 10, 2. חצוצרות. Die Wurzel ist offenbar: חצר, mit verdoppeltem zweiten Wurzelbuchstaben, statt eines Dagesch forte: חֲצֹּרָה. So Chron. II. 5, 13. מַחְצְצְרִים für מַחֲצְרִים. Wie aus unsern Bemerkungen zu 1. B. M. 2, 18. und 2. B. M. 27, 9. erhellt, ist חָצֵר die einem Hauptmittelpunkt sich anschließende Umgebung, ein umkreisendes Zubehör, also „Hof" in seiner eigentlichen Bedeutung. חַצֵּר würde also heißen: einen Hof um sich bilden. Auf Instrumentaltöne übertragen wäre חַצֵּר: ein Signal ertönen lassen, und חצוצרה ist das Signalinstrument, die Trompete. Ein jedes Signal ruft nämlich alle Die, an welche es gerichtet ist, entweder in Wirklichkeit, oder mit dem aufmerkenden Geiste zu Dem hin, von welchem es ausgeht, es macht also diesen zum Mittelpunkt, eines ihm sich anfügenden Kreises, es ist ein hofbildendes Zeichen, sein Instrument ist: חצוצרה, das „hofbildende", in den Hof rufende Instrument. -- שתי חצוצרות שיהו שוות במראה בקומה ובנוי: (ספרי), wie überall, wo nur zwei Objekte angeordnet werden und die Zwei-Zahl neben dem Plural genannt ist, die völlige Gleichheit derselben gefordert wird. (Siehe 3. B. M. 16, 7.) V. 34, 4. wird bestimmt, daß mit einer Trompete das Signal zur Berufung der Repräsentanten der Volksgemeinde, der Häupter der Tausende als National-Einheit, mit zweien aber der Nation in ihrer Vielheit gegeben werde. Aus doppelten Gründen dürfte daher die völlige Gleichheit beider Signalinstrumente gefordert sein: die Häupter und das Volk in ganz gleicher Würde und die Vielheit der Nation in völliger Gleichheit aller ihrer Glieder zu zeigen. — כסף: Silber ist des edle חצר-Metall. Siehe 2. B. M. S. 443. — מקשה: aus Einem Stück gehämmert, die Einheit und Gleichheit des Rufenden und des Gerufenen vergegenwärtigen. Doch ist מקשה bei חצוצרות nicht מעכב (Menachoth 28, a.). — עשה לך והיו לך: כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות והחצוצרות כשרים לו ופסולים לדורות daß. Alle durch Moses angefertigten Geräthe durften auch nach seinem Tode gebraucht werden, nur nicht die חצוצרות, daher das wiederholte לך. Wohl dürfte damit der specifische Unterschied zwischen Moses und allen seinen Nachfolgern eben diesen seinen Nachfolgern im Bewußtsein gehalten sein. Das ולא קם נביא עוד בישראל כמשה fand seinen sprechendsten Ausdruck darin. Die Trompeten, welche Häupter und Volk zu Moses gerufen hatte, durften nach Moses' Tode für keinen Andern an den Mund gesetzt werden. — ולמסע את וגו'. מסע hat verbale Bedeutung: zum Aufbrechen lassen, daher את המחנות. So ספרי: שתהא מזמן העדה ומסיע את המחנות.

23. Nach Gottes Ausspruch lagerten sie und nach Gottes Ausspruch zogen sie; das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene beachteten sie, nach Gottes Ausspruch durch Mosche.

23 עַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ וְעַל־פִּי יְהוָה יִסָּעוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה שָׁמָרוּ עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ פ

---

terzuge der Wolke zu folgen. Das ist die Schule der Wanderschaft durch die Wüste, in welcher wir für alle Zeit die hingebungs- und vertrauensvolle Nachfolge Gottes gelernt haben sollen, die, wie unbegreiflich ihr auch die Gottesführungen erscheinen, die bald kaum Liebgewonnenes wieder zu verlassen, bald in unwillkommenster Stellung geduldig auszuharren uns auferlegen, doch mit immer frischem heiterem Muthe Alles umfaßt und Alles löst was Gott gebietet, unter dem Stab der Gottesführung sich immer glücklich fühlt, durch die bewährte Gehorsamstreue selber beglückt, und immer bereit ist, Gott ihren Lebensplan anheimzustellen und selbst zu ganz unbekannten Zielen hin, auf ganz unbegriffenen Wegen mit ebenso ausharrender Geduld wie mit nimmer zu trübendem Wandermuthe Seiner Führung zu folgen. —

Sehen wir aber diesen, V. 17—22 gegebenen Bericht über die Uebungsproben genauer an, mit welchen Gott sich das Volk Seiner Führung für alle Zukunft erziehen wollte, so ist es nicht sowohl die Anstrengung langer Wanderungen, als das geduldige Ausharren in langer Rast, welches als Prüfungsaufgabe hervorgehoben scheint. Von den Wanderungen und ihrer Dauer wird nichts erwähnt, wohl aber sehr entschieden und wiederholt von dem Ausharren in langer Ruhe. Gleich V. 17. heißt es: ואחרי כן יסעו וגו', daß erst nachher und nicht früher aufgebrochen wurde als die Wolke sich erhob, und V. 18, nachdem bereits gesagt ist: על פי ד' יסעו ועל פי ד' יחנו, wird nochmals wiederholt: כל ימי אשר ישכן הענן וגו' יחנו. Endlich V. 19. wird das לא יסעו, das Nichtaufbrechen wenn auch die Wolke viele Tage lang ruhte, als שמירת משמרת ד', als besonderes Beachten des göttlichen Gebotes, als besonderer Beweis des Gehorsams bezeichnet. Offenbar wird also auf die Uebung ausharrender Geduld der besondere Nachdruck gelegt. Es ist dies um so mehr erklärlich, wenn man die Unwirthlichkeit der Wüste und insbesondere bedenkt, daß dem Volke ja das volle Bewußtsein darüber war, daß die Wüste nicht das Ziel seiner Wanderung, sondern dieses Ziel außerhalb derselben lag, und jedes Verweilen an einem Orte in der Wüste, vor Allem vor der verhängnißvollen Bestimmung einer vierzigjährigen Wanderung, nur von dem verheißenen Ziele fern hielt. Es war dies die Uebung in jener Tugend der ruhigen und heiteren Ergebung und vertrauensvoll ausharrenden Geduld, deren das Volk der Gottesführungen auf seinen Galuthwanderungen durch die „Wüste der Völker", wie der Prophet sie nennt, während so vieler Jahrhunderte der Zukunft vor allem Andern bedürfen sollte, und die das Prophetenwort: אם יתמהמה חכה לו (Habakuk 2, 3.) so bezeichnend wiedergibt —

V. 23. על פי ד' ביד משה. Ihre Lagerungen und Wanderungen geschahen nach dem durch die Wolke angekündigten Ausspruche Gottes, aber durch Moses' Vermittelung. Moses hatte die jedesmalige Aufforderung zur Befolgung des durch die Wolke ergangenen

17\. Und je wie sich die Wolke von dem Zelt erhob, erst dann brachen Jisrael's Söhne auf; und da wo die Wolke sich niederließ, dort nahmen Jisrael's Söhne Lager.

18\. Nach Gottes Ausspruch zogen Jisrael's Söhne und nach Gottes Ausspruch lagerten sie; so lange die Wolke auf der Wohnung ruhte, lagerten sie.

19\. Auch wann die Wolke viele Tage lang auf der Wohnung weilte, beachteten Jisrael's Söhne das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene und zogen nicht weiter.

20\. Es kam auch vor, daß die Wolke nur wenige Tage auf der Wohnung blieb; nach Gottes Ausspruch lagerten sie, und nach Gottes Ausspruch zogen sie.

21\. Es kam auch vor, daß die Wolke von Abend zu Morgen blieb, und es erhob sich die Wolke am Morgen und sie zogen; oder an einem Tage und Nachts, und es erhob sich die Wolke und sie zogen.

22\. Oder zwei Tage oder einen Monat oder ein Jahr: wenn die Wolke lange über der Wohnung weilte und auf ihr ruhte, lagerten Jisrael's Söhne und zogen nicht weiter; wenn sie sich erhob, zogen sie.

17\. וּלְפִי הֵעָלוֹת הֶעָנָן מֵעַל הָאֹהֶל וְאַחֲרֵי כֵן יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן־שָׁם הֶעָנָן שָׁם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

18\. עַל־פִּי יְהוָה יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ כָּל־יְמֵי אֲשֶׁר יִשְׁכֹּן הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ׃

19\. וּבְהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן יָמִים רַבִּים וְשָׁמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה וְלֹא יִסָּעוּ׃

20\. וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן יָמִים מִסְפָּר עַל־הַמִּשְׁכָּן עַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ וְעַל־פִּי יְהוָה יִסָּעוּ׃

21\. וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר וְנַעֲלָה הֶעָנָן בַּבֹּקֶר וְנָסָעוּ אוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה וְנַעֲלָה הֶעָנָן וְנָסָעוּ׃

22\. אוֹ־יֹמַיִם אוֹ־חֹדֶשׁ אוֹ־יָמִים בְּהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן עָלָיו יַחֲנוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסָּעוּ וּבְהֵעָלֹתוֹ יִסָּעוּ׃

---

war für die Geführten der Wille und die Absicht dieser Führung. Bald eine lange Rast bald eine Rast von nur wenigen Tagen. Bald nur die Rast von Einer Nacht, von Einem Tage und Einer Nacht; oder von zwei Tagen, Einem Monat, Ein Jahr lang, und, wie רמב"ן bemerkt, da Nichts im Vorhinein die beabsichtigte Rast-Dauer wissen ließ, mußten sie so oft die Wolke das Zeichen zur Rast ertheilte, sich völlig zum Lager einrichten, um dann vielleicht nach wenigen Stunden wieder Alles ab- und aufzubrechen und dem Wei-

15. Und am Tage der Aufrichtung der Wohnung bedeckte die Wolke die Wohnung, dem Zelte des Zeugnisses zu, und am Abend war über der Wohnung wie ein Feuerschein bis Morgens.

16. So war es stets, die Wolke bedeckte sie; und ein Feuerschein Nachts.

רביעי 15. וּבְיוֹם הָקִים אֶת־הַמִּשְׁכָּן כִּסָּה הֶעָנָן אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדֻת וּבָעֶרֶב יִהְיֶה עַל־הַמִּשְׁכָּן כְּמַרְאֵה־אֵשׁ עַד־בֹּקֶר׃

16. כֵּן יִהְיֶה תָמִיד הֶעָנָן יְכַסֶּנּוּ וּמַרְאֵה־אֵשׁ לָיְלָה׃

כחקת הפסח וכמשפטו וגו' spricht seine Hörigkeit zur Peßachpflicht im Allgemeinen, speciell zum פסח ראשון (siehe zu V. 3.) aus. Seine gleiche Verpflichtung zu פסח שני ist durch: חקה אחת וגו' gegeben.

V. 15. וביום הקים וגו'. Dieses וביום schließt das Folgende ohne allen Uebergang so ohne Weiteres dem Vorhergehenden an, daß dies den innigsten und natürlichsten Zusammenhang voraussetzt. In der That ist auch das Folgende Nichts als eine konkrete Bethätigung dessen, was das vorhergehende Peßach als Israel's Bestimmung und Israel's Gelöbniß symbolisch zum erneuten Bewußtsein und Ausdruck gebracht hatte. Als צאן seinem רועה, als Gottes Heerde der Gottes-Führung sich bereit zu stellen, das ist ja, wie wir (2. B. M. S. 116) erkannt, der Grundgedanke, mit welchem das erste Peßach Israel in die Gottesführung eintreten und sich ihrer würdig machen ließ, und das ist der Gedanke, der mit jedem wiederkehrenden Peßach als zu erneuendes Gelöbniß an Israel in allen seinen Gliedern herantritt. Alle Familien Israel's mit ihren Peßach-Lämmern zu Gott hintretend sprechen aber nichts Anderes aus, als: על פי ד' יחנו ועל פי ד' יסעו, daß sie nur nach Gottes Ausspruch lagern und nach Gottes Ausspruch ziehen, daß sie da ihre Stätte finden wollen, wo Gott sie ihnen anweist, dorthin aufbrechen wollen, wohin Gottes Mund sie ruft. Wie sie diese hingebungsvolle Nachfolge Gottes zu lernen und zu bethätigen hatten, das wird eben hier in dem Folgenden gezeigt.

וביום הקים, sofort als das Heiligthum errichtet war ließ sich die Wolke, durch welche Gott seine leitende Gegenwart im Volke ankündigte (2. B. M. 13, 21. 22.), darauf nieder und bezeugte eben damit das משכן als die Gottesstätte, um welche das Volk, als um den gemeinsamen Mittelpunkt sich gelagert zu halten hatte. — לאהל העדות. K. 17, 22. 23. bezeichnet אהל העדות den Raum des Allerheiligsten, in welchem der ארון העדות stand. 1. B. M. 49, 13 לחוף ימים ישכן bezeichnet ל die örtliche Richtung einer Stellung, so dürfte auch hier לאהל העדות die örtliche Richtung des כסה הענן angeben: die Wolke bedeckte die Wohnung der Zeugniß-Stätte zu, sie ruhte mit ihrer Basis auf dem אהל העדות, dem westlichen Theile der Wohnung und bekundete damit, daß eben die תורה es ist, deren Gegenwart im Volke die Gottesgegenwart bedingt.

V. 16—23. Es war aber die Wolke der Hirtenstab, vermittelst dessen Gott, der רועה ישראל, dem Volke seiner Führung seinen Willen kund that, wo und wann sie lagern, wann und wohin sie aufbrechen sollten. Und, wird hier geschildert, gar unberechenbar

14. וְכִי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה
פֶסַח לַיהוָה כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ
כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם
וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ׃ ס

14. Und wenn Jemand aus der Fremde bei euch eingetreten sein wird, so hat er Gott das Peßachopfer zu vollziehen, nach dem Gesetze des Peßachopfers und nach der darauf bezüglichen Vorschrift, also hat er es zu vollziehen. Ein Gesetz soll euch sein für den aus der Fremde Eingetretenen und den Eingeborenen des Landes.

---

wie Reiten und Fahren, hätte eintreffen können, doch für unterlassenes פסח nicht dem כרת unterliegt. Darin unterscheidet sich der דרך רחוקה von אונס טומאה. Der טמא, welcher durch טבילה am vierzehnten hätte טהור werden können und die טבילה und dadurch auch das פסח unterlassen hat, ist חייב כרת. (Peßachim 69, b.) Es scheint uns nun nicht unmöglich, daß der durch דרך רחוקה bei Beginn der Darbringungszeit von der פסח-Pflicht nicht Betroffene selbst dann von כרת frei bleibe, selbst wenn er durch künstliche Transportmittel noch während der Darbringungszeit eingetroffen war und gleichwohl das Opfer nicht dargebracht hätte. Ist dies, so wäre der Wechsel der Zeiten in unserem Satze ganz präcis. Wer während der Darbringungszeit טהור ist, oder auch nur טהור werden könnte, und bei'm Beginn der Darbringungszeit nicht בדרך war u. s. w.

Obgleich aber nach der recipirten Auffassung פסח שני eine besondere Festinstitution ist, רגל בפני עצמו, so ist gleichwohl ihm sein subsidiarischer und durch das eigentliche פסח bedingter Charakter aufgedrückt. Es ist, wie bereits bemerkt, überhaupt nur für יחידים, für Einzelne, die sich damit nachträglich dem von der Nation zur Zeit begangenen, von ihnen versäumten Nationalopfer anschließen, איש נדחה ואין צבור נדחה לפסח שני, und es kann פסח שני von Einzelnen nur dann begangen werden, wenn das פסח ראשון vom צבור zur Zeit בטהרה vollzogen worden war. War aber צבור durch andere, nicht vor פסח zurückstehende טומאה an der Darbringung im ניסן verhindert, oder hatten sie es בטומאה vollzogen, so ist פסח שני für יחידים nicht statthaft, אין תשלומין לפסח הבא בטומאה מה. (Peßachim 80, a.)

V. 14. וכי יגור וגו׳. Siehe zu 2. B. M. 12, 48. Diese Gleichheit des גר selbst hinsichtlich des Peßachopfers, die hier wiederholt zum Ausspruch kommt, kann als Basis seiner völligen Rechtsgleichheit vor dem Gesetze überhaupt betrachtet werden; wird doch eben durch diese seine Begehung des Peßachopfers die ganze jüdische Vergangenheit auch die seine, und, wie wir dies dort motivirt, wird damit jeder aus der Verschiedenheit der Abstammung etwa hervorzuleitende Unterschied völlig aufgehoben. Es war aber diese Gleichheit hier bei פסח שני noch besonders hervorzuheben, da ja damit die Möglichkeit gegeben ist, daß ein גר sogar das פסח ganz allein zu begehen haben könne. Während bei'm פסח ראשון er nur nicht von der Gesammtheit ausgeschlossen zu sein erscheinen durfte, würde, wie zu V. 11. 12. bemerkt, sogar ein גר שנתגייר בין שני פסחים das פסח שני zu begehen haben, obgleich er bei'm פסח ראשון noch gar nicht der nationalen Peßachpflicht angehörte.

יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל־
מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ׃
12. לֹא־יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר
וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ־בוֹ כְּכָל־חֻקַּת
הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ׃
13. וְהָאִישׁ אֲשֶׁר־הוּא טָהוֹר
וּבְדֶרֶךְ לֹא־הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת
הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ
כִּי ׀ קָרְבַּן יְהוָה לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ
חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא׃

den beiden Abenden vollziehen, mit Mazzoth und bitteren Kräutern sollen sie es essen;

12. sie sollen Nichts davon bis zum Morgen übrig lassen und keinen Knochen davon zerbrechen, dem ganzen Gesetze des Peßachopfers entsprechend sollen sie es vollziehen.

13. Derjenige aber, der rein ist und nicht auf einem Wege war und unterläßt die Vollziehung des Peßachopfers, die Person wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt, derselbe Mann, wenn er das Opfer Gottes nicht in seiner bestimmten Zeit nahe gebracht hat, hat seine Sünde zu tragen.

---

zu fassenden חקת הפסח und מצות שבגופו שעל גופו bei'm פסח שני zur Beachtung kommen, die מצות שלא על גופו aber, wie לא יראה לך, לא תשחט על חמץ, השבתח שאור, die unter משפטי פסח gehören, bei'm פסח שני nicht stattfinden, vielmehr חמץ ומצה עמו בבית.

V. 13. והאיש אשר הוא טהור. Peßachim 93, a. findet das Verhältniß des zweiten Peßach zum ersten drei verschiedene Auffassungen. Nach רבי ist das zweite רגל בפני עצמו, ist jedes für sich eine selbstständige Institution, so, daß selbst שגג בראשון והזיד בשני חייב כרת. Nach רבי נתן ist שני nur תשלומי דראשון, daher שגג בראשון והזיד בשני פטור. Nach רבי חנניה בן עקביה ist שני תקנתא דראשון, gehören beide zusammen, er ist nur חייב wenn er beide במזיד unterlassen hat, dagegen selbst הזיד בראשון ושגג בשני פטור. רמב״ם adoptirt die erste Ansicht, daß jedes eine besondere Institution bildet, und nach dieser Auffassung wäre גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, selbst derjenige zur Begehung des פסח שני verpflichtet, der zur Zeit des ersten noch gar nicht dem Gesetze pflichtig gewesen war. Dieser Auffassung zufolge spricht unser Vers כרת gesondert für beide Institutionen aus, der erste Satz für פסח ראשון, der zweite für פסח שני. Das האיש ההוא wäre dann derselbe, der das erste פסח aus was immer für einem Grunde unterlassen, und gleichwohl das für solchen Unterlassungsfall auf den vierzehnten Jiar bestimmte פסח שני nicht vollzogen hat, חטאו ישא. חטאו ישא ist כרת wie ונשא חטא 3. B. M. 24, 15 bei מברך ד׳. Siehe 4. B. M. K. 15, 30. —

Es heißt: והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה. Vielleicht erklärt sich dieser Wechsel der Zeiten dadurch, daß, wie es Pessachim 94, a. scheint, der Begriff דרך רחוקה absolut verstanden wird, also, daß ein Umkreis von fünfzehn Mil um die Tempelstadt den Pflicht-Rayon für das Peßachopfer bildet und derjenige, der mit Beginn der Darbringungszeit außerhalb dieses Rayon's sich befunden, obgleich er vermittelst künstlicher Transportmittel,

9. Da sprach Gott zu Mosche:

10. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Wenn irgend Einer in Beziehung auf eine Person unrein oder auf einem fernen Wege sein wird, bei euch oder euren Nachkommen, und hat Gott das Peßachopfer zu vollziehen,

11. so sollen sie es im zweiten Monat am vierzehnten Tage zwischen

9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
אִישׁ אִישׁ כִּי־יִהְיֶה טָמֵא ׀ לָנֶפֶשׁ
אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם
וְעָשָׂה פֶסַח לַיהוָה׃
11. בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר

---

dern auch in den näheren Bestimmungen ihrer Einzelheiten, פרט׳ם, in direkter Gottes-Offenbarung an Moses gelangten. Es lag für Moses ein specieller Zweifelfall vor, zu dessen Entscheidung er besonderen Gottes-Ausspruch erwartete.

V. 10. א׳ש א׳ש וגו׳. Es lehrt die Halacha (Peßachim 93, b.), daß nicht nur für טומאה und Entfernung, sondern auch für jede andere Verhinderung die Institution des פסח שני gegeben sei. Ja, daß selbst wenn Jemand במזיד das קרבן פסח im Nissan unterlassen hätte, ihm die Pflicht des פסח שני obläge. Die Ausdehnung auf jede andere טומאה und sonstige Verhinderung ist exemplifikatorisch durch דרך רחוקה gegeben. טמא לנפ׳ש, d. i. טומאת מת ist nur um des Gegensatzes willen erwähnt. Durch א׳ש א׳ש ist nämlich die Institution des פסח שני nur für Einzelne, als Minorität Dastehende, gegeben א׳ש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה: wenn eine Gesammtheit zur Peßachzeit im Nissan טמא ist, haben sie das Opfer im Nissan בטומאה zu bringen; dies ist jedoch nur bei טומאת מת, andere טומאות stehen selbst בצבור der Darbringung entgegen, וכי עבדו בטומאה בטמא מת אבל בשאר טומאות לא עבדי. Eine solche Gesammtheit oder eine ihr gleichstehende Majorität, hätte weder ראשון noch שני zu bringen, (das. 67, a.). — בדרך רחוקה. Das ה von רחוקה ist mit einem Punkte bezeichnet, um zu lehren, daß hier nicht eine absolute, sondern nur die relative Entfernung in Verhältniß zu der obliegenden פסח-Darbringung in Betracht kommt. Wer mit Beginn der Darbringungszeit, also am Mittag des vierzehnten Nissan, sich in solcher Entfernung von der Darbringungsstätte, der עזרה, befindet, daß er vor Schluß der Darbringungszeit, also während בין הערבים nicht in der עזרה eintreffen kann, der ist בדרך רחוקה, der kann das פסח ראשון nicht vollziehen, und dessen שחיטה u. s. w. auch nicht durch Andere für sich vollziehen lassen, selbst wenn er Abends zur Zeit der אכילה eintreffen könnte. Ebenso wie: אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, so auch: ה׳ה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו לא הורצה (das. 92, b.) Als eine solche Entfernung wird eine Strecke von fünfzehn מ׳ל, zugleich die Entfernung des Ortes Modiim von Jerusalem betrachtet. (Nach רמב״ם wäre דרך רחוקה, wenn er bei Sonnenaufgang des vierzehnten Nissan in einer solchen Entfernung gewesen, daß er zu Anfang der Darbringungszeit nicht eintreffen konnte. Raschi und תוספ׳ und auch der Wortlaut des Jeruschalmi sind dieser Auffassung entgegen.)

V. 11. 12. Wir haben bereits zu V. 3 angemerkt, wie alle die unter den Begriff

7. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו
אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה
נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת־קָרְבַּן יְהוָה
בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
8. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ
וְאֶשְׁמְעָה מַה־יְצַוֶּה יְהוָה לָכֶם׃ פ

7. und es sprachen diese Männer zu ihm: Wir sind unrein in Beziehung zu einer Menschenperson; warum sollen wir zurückstehen, das Opfer Gottes nicht in seiner bestimmten Zeit nahe zu bringen in der Mitte der Söhne Jisrael's?

8. Da sagte ihnen Mosche: Wartet, ich will hören, was Gott über euch gebieten wird.

---

bleiben habe. Oder es konnte diese subjektive, den Einzelnen doch nur in zusammengehöriger Gleichzeitigkeit mit der Gesammtheit במועדו treffende Obliegenheit also wesentlich zum Ganzen gehören, daß auch sein במועדו die טומאה zurückdrängte, und er בטומאה sein Opfer mit allen andern Gesammtgenossen brächte. In der That fiel ja auch die Entscheidung V. 10 negativ aus, und es wird in solchem Falle für Einzelne ein פסח שני statuirt. Peßachim 90, b. wird aus dem ביום ההוא des Berichtes, ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, geschlossen, daß sie am folgenden Tage zur Darbringung des Opfers tauglich gewesen wären: טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח שנאמר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא הוא דאינן יכולין לעשות אבל למחר יכולין לעשות, sie waren demnach bereits am siebten Tage ihrer טומאה an welchem der טמא מת durch הזיה und טבילה und הערב שמש, also an dem nach Sonnenuntergang neuen Tage wieder völlig טהור wird. Sie hätten also des Abends das פסח genießen können, waren aber gleichwohl für die Darbringung desselben unzulässig, weil ihnen בשעת שחיטה noch die טבילה fehlte. Es ist dies der Grundsatz אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, obgleich derselbe noch durch טבילה und הערב שמש für den Abend טהור werden kann. Dieser Annahme zufolge hatten die Betreffenden allerdings bereits ihr פסח dargebracht, und nachher הזיה und טבילה vorgenommen, und der Zweifel kam ihnen erst, nachdem die Zeit für die nochmalige Darbringung eines פסח vorüber war. (Siehe ראב״ד zu הל׳ קרבן פסח VI. 2. רמב״ם hat eine andere Auffassung. Siehe מלמ׳ das.)

V. 7. ויאמרו האנשים ההמה א״ו אנחנו וגו׳. Es spricht sich in ihrer Frage so sehr das ganze Verständniß der hier in Betracht kommenden Momente aus, daß wohl darum es hervorgehoben wird, daß האנשים ההמה, daß diese Männer selbst, obgleich Männer aus dem Volke, aus sich heraus also diese Frage gestellt. Sie geben zu bedenken: אנחנו טמאים לנפש אדם, im Falle einer jeder andern טומאה hätten sie nicht gefragt. Sie hatten bereits die Lehre empfangen, daß nur טומאת מת vor קרבן פסח zurückzustehen habe. למה נגרע וגו׳ קרבן ד׳ במעדו: es war קרבן שזמנו קבוע, und בתוך בני ישראל: es war קרבן צבור dem sie doch als Glied der Gesammtheit angehören durften. Beides Momente, die, wie wir zu V. 6 erkannt, ihre Zulässigkeit befürworten konnten.

V. 8. עמדו ואשמעה וגו׳. Es ist dies ein konkreter Beleg für die Thatsache, daß die Gesetzesinstitutionen der תורה nicht nur in ihren allgemeinen Grundzügen, כללים, son-

4. Da sprach Mosche zu Jisrael's Söhnen, daß sie das Peßach vollzögen;

5. und sie vollzogen das Peßach im ersten Monat, am vierzehnten Tage des Monats zwischen den beiden Abenden in der Wüste Sinai; Allem entsprechend, was Gott Mosche geboten hatte, also erfüllten die Söhne Jisrael's.

6. Es waren aber Männer, welche in Beziehung zu einer Menschenperson unrein waren, und deßhalb das Peßach nicht an diesem Tage vollziehen konnten; diese traten vor Mosche und vor Aharon an diesem Tage hin,

4. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח׃

5. וַיַּעֲשׂוּ אֶת־הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא־יָכְלוּ לַעֲשֹׂת־הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא׃

חקתיו bildet das פסח das Objekt, bei משפטיו die bewirkende Ursache. Hier bei פסח ראשון treten die פסח-Bestimmungen in vollstem Umfange in Kraft, und haben wir bereits zu V. 1. bemerkt, wie bei diesem ersten פסח דורות zu der Erinnerung ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אתו besondere Veranlassung war.

V. 6. ולא יכלו לעשת הפסח וגו׳. Selbst wenn in dem במועדו des 2. und 3. Verses bereits die Bestimmung gegeben war, daß das פסח unter allen, selbst unter טומאה-Umständen nicht zu unterbleiben habe, so konnte doch ein noch erst zu lösender Zweifel vorwalten. Wir haben gesehen, daß neben dem Begriff שזמנו קבוע, doch auch der Begriff קרבן צבור nicht seine Bedeutung einbüßt. Wenn gleich auch קרבן יחיד שזמנו קבוע, wie חביתי כה״ג und פר יה״כ, nicht vor der טומאה zurückstehen, so ist doch einerseits, wie bereits bemerkt, der כה״ג bei solchem Opfer nicht als Individuum schlechthin, sondern in seiner nationalen Gesammtheitsstellung zu begreifen, anderseits würde auch, wenn diese Opfer nicht דוחי טומאה wären, im טומאה-Falle das Opfer überhaupt zur bestimmten Zeit völlig ausfallen. Das פסח ist aber das einzige קרבן צבור, bei welchem das צבור nicht in seiner Gesammtheit, sondern in seiner ganzen Vielheit auftritt, und es bedurfte sehr wohl noch der Aufklärung, welche Stellung der Einzelne in dieser Gesammtvielheit zum Opfer einnehme. Wohl konnte es klar entschieden sein, daß wenn die Gesammtheit, oder eine der Gesammtheit gleichgeltende Mehrheit durch טומאה verhindert wäre das פסח zu vollziehen, und so das Gesammtheitopfer במועדו unterbleiben müßte, dann טומאה vor במועדו zurücktrete. Allein wenn eine solche Verhinderung nur Einzelne träfe, konnte es eine noch nicht entschiedene Alternative geben. Es konnte sein, daß in einem solchen Falle, da doch objektiv dem Opfer durch die Gesammtheit במועדו Genüge geleistet wird, und nur die subjektive Obliegenheit Einzelner nicht zur Erfüllung käme, diese zu unter-

3. Am vierzehnten Tage dieses Monats zwischen den beiden Abenden sollt ihr es in seiner bestimmten Zeit vollziehen. Nach allen seinen Gesetzen und nach allen darauf bezüglichen Vorschriften sollt ihr es vollziehen.

3. בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר־יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמֹעֲדוֹ כְּכָל־חֻקֹּתָיו וּכְכָל־מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ׃

Es ist aber der durch טומאת מת hervorgerufene Gedanke ein der ganzen Bedeutung und Bestimmung des מקדש so conträr entgegengesetzter, daß, der vereinzelten Auffassung טומאה הותרה בצבור entgegen, die allgemeine Auffassung טומא דחויה בצבור bleibt, so, daß die durch צבור und זמנו קבוע gegebene Aufhebung des טומאה-Begriff's noch der positiven Mitwirkung des צ״ץ bedarf, בע״א צ״ץ לרצות. (Peßachim 77, a.) Ueber die Bedeutung des צ״ץ für die Aufhebung der טומאה siehe 2. B. M. 28, zu V. 38.

V. 3. בארבעה עשר וגו׳, תעשו אתו: es ist dies der seltene, vielleicht einzige Fall, wo, nachdem in dem vorhergehenden Vers das Gebot als Verpflichtung der Nation in der dritten Person, ויעשו בני ישראל, ausgesprochen war, es nun in der zweiten, Moses mit begreifend, ausgesprochen wird. Im ספרי wird das במועדו des ersten Verses auf דחית שבת, das במעדו dieses Verses aber auf דחית טומאה bezogen. Nun haben wir bereits in Vorstehendem die hohe Bedeutung entwickelt, die der Begriff צבור, der Begriff der nationalen Gesammtheit für die Gesetzesbestimmung: במעדו ואפ׳ בטומאה haben dürfte. Der Einschluß selbst eines Moses in die Gesammtheit, und gerade eines Moses, dürfte wie kaum etwas Anderes den von uns hervorgehobenen unsterblichen Charakter der nationalen Gesammtheit documentiren. Wer ist so wie Moses in der Gesammtheit und durch die Gesammtheit in jeder Zeit lebendig gegenwärtig und durch die Unsterblichkeit der Gesammtheit selber der irdischen Unsterblichkeit theilhaft wie Moses, wer, obgleich leiblich gestorben, unerreichbar von dem Tode wie Er! — בארבעה עשר וגו׳ בחדש הזה בין הערבים. Siehe 2. B. M. S. 117 und 144. —

ככל חקתיו וככל משפטיו, für das פסח שני V. 12. heißt es nur ככל חקת הפסח יעשו אתו, der Begriff משפטיו fehlt dort. Aus Peßachim 95, a. ist nun ersichtlich, daß פסח שני vom פסח ראשון sich darin unterscheidet, daß bei'm פסח שני nur die מצות שבגופו wie: אל תאכלו ממנו נא וגו׳ כי אם צלי אש, עצם לא תשברו בו, על מצות ומרורים יאכלהו wie: מצוה שעל גופו, und ebenso לא ישאירו ממנו עד בקר in Erfüllung kommen, nicht aber מצות שלא על גופו wie: לא תשחט על חמץ, תשביתו שאור, vielmehr: פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, לא יראה לך׳ (— nicht ganz sicher ist, ob איסור הוצאה מחבורה bei פ״ש stattfindet. רמב״ם, הל׳ קרבן פסח X. 14, verneint es —). Es ist demnach klar, daß sowohl die מצות שבגופו, als שעל גופו, also alle, die das קרבן פסח selbst sowie dessen אכילה und selbstverständlich סדר עבודותיו betreffenden Bestimmungen unter: חקתיו begriffen sind, משפטיו aber die מצות שלא על גופו, diejenigen Vorschriften umfaßt, durch welche andere, außerhalb des קרבן פסח liegende Verhältnisse in Folge desselben bestimmt werden, wie die mit שחיטת פסח eintretenden חמץ-Verbote. Bei

Gottesthat, rückt das „Alltägliche" zu dem „Ereignißeinzigen" zusammen zu Einer Gott verkündenden Weltenhymne, und der steigende Sonnenstrahl und der sinkende eines jeden Tages wird zu einem מועד, zu einem Erfahrungs-Moment der Gottesgegenwart, der uns zu einem קרבן לד', zu einem die Gottesnähe in seinem Offenbarungs-Momente suchenden Opfer ladet. Ein solcher תמיד-Moment ist also Nichts als eine Offenbarung Gottes in der Gegenwart, wie ihn der Sabbath aus מעשה בראשית bezeugt, und auch die Vollziehung des תמיד ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des שבת.

Ganz so auch דחית הטומאה. Ist doch טומאה מת im Gegensatz zum מקדש eine Verneinung des freipersönlichen Gottes, wie der sittlich freien Menschenpersönlichkeit. Beide Wahrheiten finden aber in jedem במועדו eines קרבן שזמנו קבוע ihre positive, somit die Negation der טומאה aufhebende Bezeugung. Ein besonderer Zeitmoment wird ja zu einem מועד, zu einem זמן קבוע, nur durch einen besonderen freien Akt der Gottesthat. In ihm selbst bezeugt sich Gott als freien persönlichen Gott, der ja die unerläßlichste Vorbedingung der freien Persönlichkeit des Menschen bildet. Und indem Er in einem solchen Moment uns zu einer Erhebung zu Sich ladet, setzt Er Seine persönliche Freiheit als Basis der unsrigen und gewährleistet uns die sittliche Freiheit, die im קרבן לד' ihren höchsten Ausdruck findet. Die freie Gottesthat, die jedem זמן קבוע zu Grunde liegt, ladet uns zur freien Menschenthat, der wir im קרבן den adäquaten Ausdruck leihen.

Ganz besonders tritt aber hier noch der Begriff צבור bedeutsam ein. Es scheint uns nämlich der Gedanke nicht irrig, daß ein קרבן שזמנו קבוע in dem Sinne des Gesetzes nur von einem צבור als Obliegenheit getragen werden könne, und daher קרבנות שזמנן קבוע in Wahrheit nur קרבנות צבור sein können. Nur die Gesammtheit kann einen bestimmten Zeitmoment bei jeder Wiederkehr desselben durch ein קרבן begehen. Nur die Gesammtheit ist in jedem solchen wiederkehrenden Zeitmomente da, das Individuum nicht; das Individuum vergeht, ist sterblich, אין צבור מת, die Gemeinde stirbt nicht, ist in der Einheit ihrer Erscheinung unsterblich ewig. Damit ist aber sofort die Gesammtheit, wie sie in קרבנות שזמנן קבוע auftritt, selbst das positiv sprechendste Zeugniß von dem über טומאת מת erhabenen, von ihr nicht erreichbaren, geistig göttlichen, sittlich freien Menschenthum. Denn nicht das Leibliche, dem Verschwinden im Tode Verfallende: das geistig Göttliche, sittlich Freie ist es, in dessen Gemeinsamkeit die Vielheit sich zum צבור eint, und durch welches auch der in die Gesammtheit aufgehende Einzelne über seinen leiblichen Tod hinaus in der Gesammtheit ewig fortlebend, mit Allem gegenwärtig bleibt, was er an geistig Göttlichem, an sittlich Freiem mit seinem Hiersein in die Gesammtheit hinein gelebt, und worin er noch hinieden in ewiger Fortwirkung lebendig bleibt. Daher טומאה דחויה בצבור oder טומאה הותרה בצבור, und daher die Beschränkung dieser דחיה auf טומאת מת. (Daher dürfte denn auch der Begriff צבור neben dem Begriffe זמנו קבוע seine wesentliche Bedeutung bewahren und daher עולת ראיה und שלמי חגיגה nicht דוחה שבת וטומאה sein, die, wenn sie gleich auf das רגל beschränkt sind und אם יעבור רגל אין להם תקנה, doch, da יש להם תשלומין כל שבעה, sie nicht also בבנופ"א, nicht also in Einem Momente in Gesammtversammlung wie פסח dargebracht werden, und bei ihnen der Begriff צבור nicht rein und prägnant erscheint, und damit sich die in תוספ' Peßachim 76, b. angeregten Fragen lösen. Vgl. לחם משנה zu Chagiga I. 8, wo diese Fragen in etwas anderer Weise gelöst werden).

dürften sich jedoch die Begriffe זמנו קבוע und צבור in sofern decken, daß, obgleich nicht alle קרבנות צבור auch זמנם קבוע, doch alle קרבנות שזמנם קבוע unter den Begriff קרבנות צבור in weiterem Sinne fallen. Opfer nämlich, die dem כה"ג als solchem obliegen, wie פר כה"ג und חביתין dürften doch wohl begrifflich von solchen zu unterscheiden sein, die er aus seinen rein individuellen privaten Verhältnissen und Beziehungen, z. B. als מחוסר כפרה nach überstandener טומאה, zu bringen hat. Letztere sind reine קרבנות יחיד. פר כה"ג וחביתי kennzeichnen ihn jedoch als כהן גדול, somit als ideale Repräsentanz der Nation im Heiligthum, die nicht an seine individuelle Persönlichkeit gebunden ist, und die, wenn durch Unfälle gestört oder hinweggenommen, sofort durch eine andere Persönlichkeit von der Nation ersetzt wird. Wenn daher gleich Joma 50, a. die Ansicht nicht adoptirt wird, die פר יה"כ als קרבן צבור im engeren Sinne fassen wollte, so glauben wir doch aus dem angedeuteten Grunde die Gesetzesbestimmung also zusammenfassen zu dürfen: כל קרבנות צבור שזמנן קבוע דוחין את השבת ואת הטומאה.

Versuchen wir das Motiv dieser Bestimmung zu fassen, so dürften dem Begriff „במועדו", wie derselbe in קרבן שזמנו קבוע, vollständiger in קרבן צבור שזמנו קבוע zum Ausdruck gelangt, Momente innewohnen, welche die durch die Sabbath- und טומאה-Institutionen zu pflegenden Wahrheiten in so positiver Weise zur Anschauung bringen, daß vor ihrer Verwirklichung שבת und טומאה zurücktreten können. Ist doch מועד (siehe 2. B. M. S. 109) ein von Gott zu unserer besonderen Vereinigung mit Ihm bezeichneter Zeitmoment, eine Aufforderung, der von uns durch קרבן לד' begegnet wird. Alle diese Momente beruhen auf einer freien, besonderen Waltungsthat Gottes, durch welche ein jeder dieser Momente einen besonderen Charakter für unsere sittliche Erhebung außer derjenigen Bedeutung erhielt, die jedem Zeitmomente in Folge seiner Einreihung in die durch die Naturordnung der Dinge gegebene Zeitentwickelung innewohnt. Ein jeder solcher Moment ist somit eine Offenbarung Gottes, als der freien, persönlichen Allmacht, die die Welt nicht nur geschaffen, sondern auch nach der Schöpfung in freier Waltung beherrscht und gestaltet. So die Offenbarungsthaten aus der Gründungsgeschichte Jsrael's, welcher alle מועדי ד', ראש חדש mit inbegriffen (siehe 2. B. M. S. 108.), angehören. Alle diese Momente sind daher innerhalb der geschichtlichen Erfahrung unserer eigenen Entwickelung liegende Dokumentirungen jenes Grundfaktums der Weltschöpfung und Weltherrschaft Gottes, für welches der Sabbath das erste und allgemeinste, über die Erfahrung hinausreichende Denkmal bildet. Alle מועדי ד' sind nur erneute Zeugen für den Sabbath, und es begreift sich, wie das קרבן, mit welchem wir in einem solchen Gedächtniß-Moment von Gottes Thatoffenbarungen Ihm, dem in diesem Momente uns offenbar Gewordenen, uns nahen, zu seiner Vollziehung auch sonst am Sabbath verbotene מלאכות in Anspruch nehmen darf. Diese Vollziehung ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des Sabbath's. Und wenn zu diesen uns zu Gott rufenden Thatoffenbarungs-Momenten, zu diesen מועדי ד', sich auch das תמיד, das Morgen- und Abend-Opfer eines jeden Tages gesellt; wenn, wie hier geschieht, das תמיד mit seinem במועדו dem במועדו des פסח — (beide sind die einzigen מלא geschriebenen, in welchen daher der hier so maßgebende Grundbegriff der Grundform יעד in voller Deutlichkeit hervorgehoben ist) — in völlig gleicher Bedeutsamkeit zur Seite tritt: so wird eben damit jeder Tag in seiner Beziehung zu uns zu einer besonderen

vollziehen in seiner bestimmten Zeit. הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ׃

Zeit da ist, diese Opfer in jedem Falle vollzogen werden müssen, selbst wenn ihre Zeit auf einen Sabbath fällt, und selbst wenn sie nur בטומאה vollzogen werden könnten, daß nämlich die Priester oder die כלי שרת, oder bei'm פסח die es darbringende Gesammtheit, oder doch der größte Theil derselben טמאים wären, und wird (das.) auch für alle anderen קרבנות צבור die Geltung dieser Halacha an dem auch für diese gegebenen Ausspruch: אלה תעשו לד׳ במועדיכם (N. 29, 39.) und וידבר משה את מועדי ד׳ אל בני ישרא׳ (3. B. M. 23, 44.) gelehrt, indem damit zusammenfassend die Bestimmung: „במועדו“ für alle ausgesprochen ist: הכתוב קבעו מועד אחד לכולן. Peßachim 66 und 67. wird die gesetzliche Thatsache, daß תמיד selbst am שבת und פסח selbst בטומאה dargebracht wird, noch durch speciellen Nachweis im Texte begründet, indem es für תמיד am שבת heißt: עולת שבת בשבתו על עולת התמיד (4. B. M. 28, 10.) und für פסח בטומאה hier V. 10 nur für א״ש א״ש, für einzelne Individuen die Bestimmung gegeben ist, daß sie, wenn טמאים לנפש, das פסח שני im Ijar zu bringen haben, צבור, eine Gesammtheit aber selbst in solchem Falle das פסח zur Zeit im Nissan בטומאה bringe, א״ש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה, und werden sodann beide Bestimmungen durch גזירה שוה der gleichlautenden Ausdrücke במועדו במועדו bei תמיד und פסח gegenseitig übertragen. Beide Erörterungen (66 ff. und 77 a.) dürften sich gegenseitig ergänzen, und durch die ג״ש der Ausdruck במועדו erst seinen genauer umschriebenen Inhalt erhalten. Ohne dieselbe und die dadurch gegebene Uebertragung der טומאה-Bestimmung von פסח auf תמיד würde die in במועדו liegende Bestimmung, daß das Opfer unter allen Umständen zur bestimmten Zeit zu vollziehen sei, auf alle טומאות, selbst טומאת זב וכו׳ ausgedehnt zu fassen gewesen sein. Durch die ג״ש-Gleichstellung mit פסח ist diese Bestimmung nur auf טומאת מת beschränkt. Lediglich von ג״ש getragen würde die Halacha nur auf תמיד und פסח beschränkt geblieben sein; indem aber durch die ג״ש nur משמעות, der begriffliche Inhalt des Ausdrucks במועדו präciser festgestellt ist, ist die Geltung dieser Halacha auch für alle קרבנות צבור durch deren Gesammtunterordnung unter den Begriff מועד gegeben. Eine solche Vereinigung beider Erörterungen scheint auch תוספ׳ Menachoth 72, b. ד״ה שנאמר zu Grunde zu liegen. In der That ist auch der in „במועדו“ liegende Begriff einer mit einer bestimmten Zeit eintretenden und auf diese bestimmte Zeit beschränkten Opferpflicht, שזמנו קבוע, der wesentlich maßgebende für דחית שבת וטומאה. Wenngleich der immer wiederkehrende Ausdruck טומאה הותרה בצבור oder טומאה דחויה בצבור (siehe unten) den Begriff צבור zu betonen scheint und so auch in den obigen Erörterungen immer von קרבנות צבור die Rede ist, so wird doch Themura 14, a. und Joma 50, a. darauf hingewiesen, daß פר יום הכפורים des כה״ג und die täglichen חביתי כה״ג (3. B. M. 6, 13.) קרבן יחיד und doch דוחי שבת וטומאה, hingegen פר העלם דבר של צבור (3. B. M. 4, 13.) und שעירי ע״ז (4. B. M. 15, 24.) obgleich קרבנות צבור nicht דוחי שבת וטומאה sind, und wird schließlich als das einzig Maßgebende זמנו קבוע festgehalten: נקוט האי כללא כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפי׳ ביחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה אפי׳ בצבור. (Joma 50, a). Näher erwogen,

2. Lasse Jisrael's Söhne das Peßach — 2. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־

Bemerkten würde einsehen lassen, — abgesehen hievon, da diese Ansicht nicht als die allgemeine aufzufassen ist, (siehe תוספ׳ Kiduschin 37, b. ד״ה הואיל): so trat ja ohnehin mit der ersten Wiederholung des Peßach-Opfers die von פסח מצרים theils verschiedene, theils erweiterte Begehung nach dem für פסח דורות Vorgeschriebenem in Kraft. מקחו מבושר, אכילה בחפזון, על המשקוף ועל שתי המזוזות, הזאק באגודת אזוב fiel bei פסח דורות fort, dagegen trat הקטר חלבים ע״ג המזבח, שפיכת דם ליסוד המזבח ein, und während bei פסח מצרים das חמץ-Verbot nur einen Tag dauerte, trat mit פסח דורות das Verbot für sieben Tage ein. (Siehe Peßachim 96, a. b. Siehe zu 2. B. M. 12, 34.) Es war somit vor der ersten Wiederkehr des vierzehnten Nissan eine erneute Erinnerung an die nunmehr eintretende Obliegenheit wohl motivirt, und dürfte auf die nun in voller Kraft eintretenden פסח דורות-Vorschriften wohl mit dem ככל חקתיו וככל משפטיו וגו׳ des V. 3. hingewiesen sein. Wir möchten jedoch noch auf Einen Umstand aufmerksam machen, der ein erneutes Gottesgebot des eben damals zu begehenden Peßach-Opfers unumgänglich gemacht haben dürfte. Nach סדר עולם (Sabbath 87, b.) war der erste Nissan des zweiten Jahres, der Tag der endlichen Errichtung des Heiligthums, am ersten Wochentage. War aber der erste Nissan an einem Sonntage, so fiel der vierzehnte, also der Tag für die Darbringung des Peßach, auf einen Sabbath, und es bedurfte noch erst des Ausspruchs, daß פסח דוחה שבת, daß das מלאכה-Verbot des Sabbaths vor der Peßach-Opferpflicht zurückzutreten habe, und das Peßach selbst am Sabbath darzubringen sei. Eine Bestimmung, die ja in der That erst hier in dem במועדו des V. 2. zum Ausspruch gelangte. — בחדש הראשון: Wir haben schon zu K. 7, 1. darauf hingewiesen, wie dort die Schrift wieder zurückgreift, nachdem bereits der Anfang des Buches von dem im zweiten Monat Geschehenen berichtet hatte, und haben das Motiv dieser Berichtsfolge einzusehen geglaubt. Diese Eigenthümlichkeit, daß die Schrift in ihren Berichten nicht immer die chronologische Folge beobachtet, sondern mitunter ihre Zusammenstellungen nach inneren Gründen ordnet, wird im ספרי eben an dieser Stelle und Peßachim 6, b. mit dem Kanon: אין מוקדם ומאוחר בתורה bezeichnet. In Ordnung der Gesetzestitel folgt diesem Kanon gemäß die Schrift ganz entschieden einem durch den Inhalt der Gesetzobjekte gegebenen Zusammenhange, und setzt daher häufig in einem früheren Kapitel eine Gesetzesbestimmung voraus, die erst ausführlich in einem späteren Kapitel niedergelegt ist. So z. B. הזיה במי חטאת im V. 7. des vorigen Kapitels, wovon ausführlich erst Kap. 19. gehandelt wird. Ward ja schriftlich das Gesetz erst am Ende des vierzigsten Jahres übergeben, nachdem es bereits mündlich in vollständigster Ausführlichkeit dem Volke bekannt war, und konnte daher bei jedem schriftlich abgefaßten die Bekanntschaft mit dem ganzen Gesetze vorausgesetzt werden.

V. 2. ויעשו בני ישרא׳ וגו׳. Ebenso wie hier für פסח die Bestimmung ausgesprochen ist, daß es במועדו dargebracht werde, ebenso heißt es K. 28, 2. vom תמיד-Opfer: תשמרו להקריב לי במועדו, und wird (Peßachim 77, a.) für beide an diesem Ausdruck במועדו die Halacha gelehrt: במועדו ואפי׳ בשבת במועדו ואפי׳ בטומאה, daß sobald die für sie bestimmte

25. וּמִבֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה יָשׁוּב
מִצְּבָא הָעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד׃
26. וְשֵׁרֵת אֶת־אֶחָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד
לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת וַעֲבֹדָה לֹא יַעֲבֹד
כָּכָה תַּעֲשֶׂה לַלְוִיִּם בְּמִשְׁמְרֹתָם׃ פ
ט שלישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
בְמִדְבַּר־סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן
לֵאמֹר׃

25. und vom zurückgelegten fünfzigsten Jahre tritt er zurück von öffentlicher Leistung des Dienstes und hat nicht mehr Dienst zu leisten.

26. Wohl aber dient er mit seinen Brüdern am Zusammenkunft-Bestimmungszelt Wache zu halten, aber Dienst verrichtet er nicht mehr. Also verfährst du mit den Leviten in ihren Amtsobliegenheiten.

Kap. 9, 1. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai im zweiten Jahre nach ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim im ersten Monat:

שירה und עבודה im V. 26. Nach dem Wortlaute des מלמד שחוזר לנעילת שערים ולעבודה בני גרשון (ספרי) scheint unter עבודה nur der schwerere Dienst der Kehathiden, die lediglich mit ihrer eigenen Körperkraft zu tragen, und der Dienst der Merariden, die die schweren Gerüsttheile des משכן aufzuladen hatten, zu verstehen sein, dagegen Alles was die Gerschoniden zu leisten hatten, also, der Allen obliegende Sänger- und Wache-Dienst, und das Aufladen der Teppiche u. s. w. wäre von Allen selbst nach dem fünfzigsten Jahre zu leisten gewesen. Es gehen jedoch hierüber die Auffassungen der Commentatoren auseinander. Siehe Misrachi z. St. Es hat übrigens diese Beschränkung des Leviten-Dienstes auf bestimmte Jahre nur für die Zeit ihre Geltung, so lange das Heiligthum wie in der Wüste aufzustellen, abzubrechen und zu transportiren war, בשילה ובית עולמים אין נפסלין אלא בקול, in Schilo und Jerusalem werden Leviten nur durch Verlust ihrer Stimme untauglich. (Chulin das.)

Kap. 9, 1. במדבר סיני. Noch im Anblick der Gesetzgebungsstätte, vor dem ersten Aufbruch zum Weiterzuge in das der Verwirklichung dieses Gesetzes angehörende Land, sollte erst noch das Opfer des auf der ersten Grundbasis stets zu erneuenden Bewußtseins der National-Bestimmung, das Peßach-Opfer, von der Gesammtheit des jüdischen Volkes begangen werden. Im Anblicke des Sinai, auf Grund der Erlösung aus Mizrajim, sollte erst noch jedes Haus in Israel und jede Seele eines jeden Hauses sich ihres von diesen beiden Säulen getragenen Berufes bewußt werden, und dieses Bewußtsein im פסח-Opfer bethätigen. Es dürften aber mehrere Veranlassungen zu einer besonderen Erinnerung an die Erfüllung des Peßach-Gebotes vorhanden gewesen sein. Abgesehen davon, daß nach der Mechiltha zu 2. B. M. 12, 25. das jährliche Vollziehen des Peßach-Opfers erst nach erlangtem Landbesitze geboten, somit während der Wanderung in der Wüste ohne besondere göttliche Anordnung das Peßach gar nicht zu vollziehen gewesen wäre, — eine Bestimmung, deren Motiv sich sehr wohl aus dem 2. B. M. das. von uns

20. Mosche, Aharon und die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's thaten also den Leviten Allem gemäß, was Gott Mosche in Betreff der Leviten geboten hatte, also thaten ihnen die Söhne Jisrael's.

21. Es entsündigten sich die Leviten und badeten ihre Gewänder, Aharon vollzog mit ihnen eine Wendung vor Gott und Aharon erwirkte Sühne über sie, ihre Reinigung zu vollbringen.

22. Nachher kamen die Leviten ihren Dienst am Zusammenkunftbestimmungszelt zu verrichten vor Aharon und vor seinen Söhnen; wie Gott Mosche hinsichtlich der Leviten geboten hatte, also thaten sie ihnen.

23. Gott sprach zu Mosche:

24. Dies ist das für die Leviten Bestimmte: Vom zurückgelegten fünfundzwanzigsten Jahre aufwärts kommt er zur Leistung öffentlichen Dienstes im Dienste des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes,

20. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְכָל־עֲדַת
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לַלְוִיִּם כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה
יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לַלְוִיִּם כֵּן־עָשׂוּ לָהֶם
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
21. וַיִּתְחַטְּאוּ הַלְוִיִּם וַיְכַבְּסוּ
בִּגְדֵיהֶם וַיָּנֶף אַהֲרֹן אֹתָם תְּנוּפָה
לִפְנֵי יְהוָה וַיְכַפֵּר עֲלֵיהֶם אַהֲרֹן
לְטַהֲרָם׃
22. וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לַעֲבֹד
אֶת־עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי
אַהֲרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כֵּן עָשׂוּ
לָהֶם׃ ס
23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
24. זֹאת אֲשֶׁר לַלְוִיִּם מִבֶּן חָמֵשׁ
וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה יָבוֹא לִצְבֹא
צָבָא בַּעֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

„Gottesverehrung" zu gestalten, eine Thatsache, deren Verkennung im tiefen Grunde die Wurzel der Egel-Verirrung bildete. Siehe, was wir im 2. Buche über die הגבלה und das עגל-Ereigniß angemerkt.

V. 21. ויתחטאו הלוים ist die הזיה במי חטאת. Vgl. K. 19, 12. ויכבסו בגדיהם: טבילה, siehe V. 7. — ויכפר עליהם אהרן: durch Vollziehung ihres חטאת und עולה V. 12. — לטהרם: durch diese קרבנות erhielt ihre טהרה die positive Vollendung, ohne sie waren sie מחוסרי כפרה und durften noch nicht das מקדש betreten.

V. 24. זאת וגו'. Oben K. 4, 2. ist für den Dienstantritt der Kehathiden das zurückgelegte dreißigste Jahr bestimmt, und wenn hier allgemein, für alle Leviten das zurückgelegte fünfundzwanzigste Jahr angeordnet ist, so wird dies (Chulin 24, a.) dahin erläutert: חמש ועשרים ללמוד ושלשים לעבודה, daß nach zurückgelegtem fünfundzwanzigsten Jahre sie in die Lehre des Dienstes eintreten, aber erst nach zurückgelegtem dreißigsten Jahre zur Ausübung des Dienstes zugelassen werden. Zweifelhaft ist die Scheidung zwischen

17. כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי׃

18. וָאֶקַּח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

19. וָאֶתְּנָה אֶת־הַלְוִיִּם נְתֻנִים ׀ לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֹּדֶשׁ׃

17. Denn Mein wurde jeder Erstgeborene unter Jisrael's Söhnen unter Menschen und unter dem Viehe; am Tage da ich jeden Erstgeborenen im Lande Mizrajim schlug, habe ich sie mir geheiligt.

18. Nun nahm ich die Leviten an die Stelle jedes Erstgeborenen unter den Söhnen Jisrael's,

19. und gab die Leviten, Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Jisrael's gegeben, um den Dienst der Söhne Jisrael's am Zusammenkunftbestimmungszelt zu verrichten und über Jisrael's Söhne Sühne zu erwirken. So wird die Söhne Jisrael's kein Sterben treffen, indem Jisrael's Söhne dem Heiligthum nahen.

---

wiederholte נתונים נתונים so nachdrücklich hervorgehoben. Es soll die Nation wissen, was sie mit dieser תנופה übernimmt. Ohne eine solche Uebernahme hätte ja die תנופה abseiten der Nation keinen Sinn.

כל בכור, באדם ובבהמה: כל wie V. 17. Vgl. K. 3, 45.

V. 19. נתנים לאהרן וגו׳. Aharon und seine Nachkommen haben kein ursprüngliches Recht an die Leviten, sie sind ihnen „gegeben", von Gott zu bestimmtem Zweck gegeben. לעבד וגו׳: der Dienst am Heiligthum und im Heiligthum, der der Nation in erster Linie obliegt, und den sie ursprünglich durch ihre Erstgeborenen zu leisten haben sollten, soll fortan durch die Leviten zur Erfüllung kommen. ולכפר על בני ישראל: Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so dürfte diese Entfernung der בכורי ישראל und deren Ersatz durch die Leviten eine fortdauernde כפרה für Israel's Abfall bei'm Egel sein. Es ist dies eine fortgesetzte Mahnung an diese erste große Verirrung, in welcher der noch vorhandene große Abstand der Nation von ihrer großen Bestimmung und ihre Erziehungsbedürftigkeit zu derselben an den Tag trat, und wozu sie sich eben durch die willige Bestellung der Leviten an die Stelle ihrer Erstgeborenen bekannten und bekennen. ולא יהיה בבני ישראל וגו׳, zugleich ist diese Entfernung der בני ישראל vom Heiligthum nichts als eine Fortsetzung jener הגבלה, mit welcher sofort am Tage der Gesetzgebung eben dieser noch vorhandene Abstand der Nation von der Höhe ihrer im Gesetze gezeichneten Bestimmung zum Bewußtsein gebracht und die Thatsache für alle Zeiten documentirt worden war, daß das Gesetz ein „gegebenes", ein an das Volk gekommenes, nicht aus dem Volke hervorgegangenes war, das somit ein für alle Zeit unantastbares bleibt, und es nie als Israel's Aufgabe oder Befugniß erscheinen kann, sich aus eigenem subjektiven Belieben eine

14. וְהִבְדַּלְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם׃
שני. 15. וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹאוּ הַלְוִיִּם לַעֲבֹד אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְטִהַרְתָּ אֹתָם וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה׃
16. כִּי נְתֻנִים נְתֻנִים הֵמָּה לִי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת פִּטְרַת כָּל־רֶחֶם בְּכוֹר כֹּל מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַחְתִּי אֹתָם לִי׃

14. Damit sonderst du die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisrael's, und die Leviten werden mein.

15. Sodann kommen die Leviten den Dienst am Zusammenkunfts-Bestimmungszelt zu verrichten, dafür vollziehst du ihre Reinigung und dafür vollziehst du eine Wendung mit ihnen.

16. Denn gegeben, gegeben sind sie mir aus der Mitte der Söhne Jisrael's; an die Stelle der Eröffnung jeden Mutterschooßes, der Erstgeborenen Aller von Jisrael's Söhnen, habe Ich sie Mir genommen.

---

bleibt aber diese Widmung eine תנופה לד׳: nur für Gotteszwecke, nicht für Privatzwecke, werden sie den Priestern untergeordnet.

V. 14. והבדלת וגו׳. Auf diese Weise sonderst du die Leviten aus der Mitte der Nation und sprichst ihre Gotthörigkeit aus, ואחרי כן, und erst nachher, nachdem sie, wie V. 13. angeordnet, Aharon und seinen Söhnen untergeben worden, יבאו וגו׳, kamen sie zum Dienste des Heiligthums und eben um dieses Dienstes willen mußte ihrer תנופה erst טהרה vorangehen.

V. 16. כי נתונים u. s. w. Der Begriff „נתונים“, „gegeben“, setzt ein Recht, setzt mindestens einen Anspruch voraus, den der Geber an dem Objekt seiner Gabe bisher gehabt, und auf welchen er nun zu Gunsten des Empfängers Verzicht geleistet. Sehen wir uns nach einer solchen Beziehung um, in welcher bisher die Leviten zur Nation gestanden haben können, daß mit einem Verzicht hierauf zu Gunsten ihres neuen Berufes der Begriff מתנה מתוך בני ישראל überhaupt auf ihre Berufsweihe Anwendung finden konnte, so dürfte dies in Folgendem zu erkennen sein. Eine jede nationale Gesammtheit hat wohl an jedes ihrer Glieder die Anforderung zu stellen, daß dasselbe seinerseits nach seinen Kräften produktiv sei, d. h. zur Mehrung der materiellen Existenz- und Wohlfahrs-Güter beitrage, daß es מתעסק בישובו של עולם sei nach dem Ausdruck der Weisen; nur um diesen Preis hat auch wieder die Gesammtheit die Pflicht, jedem Einzelnen die Theilnahme an der allgemeinen Wohlfahrt zu garantiren. Indem hier die Nation einen ganzen Stamm ihrer Volksstämme Gott und seinem Dienste bereit stellte, dispensirte sie denselben von der Arbeit für die eigene und die sociale Existenz, ja übernahm vielmehr ihrerseits die Verpflichtung für dessen materielle Erhaltung mit zu arbeiten, und aus diesem Gesichtspunkte konnte in Wahrheit die Levitenweihe als eine מתנה der Nation an Gott und sein Heiligthum begriffen werden. Und eben um dieser aus der תנופת הלוים für die Nation implicite erwachsenen Verpflichtung willen ist wohl dieser מתנה-Begriff durch das

11. וְהֵנִיף אַהֲרֹן אֶת־הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה׃

12. וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים וַעֲשֵׂה אֶת־הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת־הָאֶחָד עֹלָה לַיהוָה לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם׃

13. וְהַעֲמַדְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אַהֲרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לַיהוָה׃

11. Aharon vollzieht dann mit den Leviten eine Wendung vor Gott von den Söhnen Jisrael's; damit erhalten sie die Weihe, den Dienst Gottes zu vollbringen.

12. Und die Leviten stützen ihre Hände auf den Kopf der Stiere, und du vollziehst Gott den einen als Entsündigungsopfer, und den andern als Emporopfer, Sühne über die Leviten zu erwirken.

13. Du stellst sobann die Leviten vor Aharon und seine Söhne, und vollziehst mit ihnen Gott eine Wendung.

---

daß alles mit den Leviten vorzunehmende Folgende in ihrem Namen geschehe und es ihr Wille sei, daß die Leviten ihre Stellvertreter dem Heiligthum gegenüber werden.

V. 11. והניף אהרן וגו'. Dreimal kommt in diesem Akt der Leviten-Weihe תנופה vor: V. 11., V. 13. und V. 15. Die Bedeutung der תנופה-Handlung als Ausdruck der „Widmung" eines Objektes, des Zuwendens, ist bekannt. Die Weihe der Leviten vollzieht sich nun in einer dreifachen Widmung, wie dies V. 16—19. erläutert wird: Jsrael widmet sie Gott, Gott widmet sie Aharon und seinen Söhnen, Aharon und seine Söhne widmen sie dem Dienste des Heiligthums. Es ist daher im Namen Gottes, im Namen der Nation und im Namen Aharon's, daß die Leviten ihre Stellung innenehmen und ihren Beruf zu erfüllen haben, und diese drei Beziehungen ihres künftigen Berufes werden durch die drei תנופות zum Bewußtsein gebracht. Hier zuerst die Uebergabe der Leviten von Jsrael an Gott: והניף וגו' לפני ד' מאת בני ישראל והיו לעבד עבדת ד'.

V. 12. והלוים יסמכו וגו'. Wie sie diesen ihren „Dienst Gottes", dem sie fortan angehören, in „ausharrender Treue" und in „thatkräftigem Hinanstreben" zu erfüllen geloben, das sprechen ihre חטאת- und עולה-Stiere aus, und damit treten sie eine, von keiner Schwäche irgend welcher Vergangenheit getrübte, völlig neue Zukunft an (לכפר על הלוים.)

V. 13. והעמדת וגו'. Die עבודה ד', in welche die Leviten mit ihrer Widmung an Gott getreten, reicht weiter als ihre bloße Beziehung zu Aharon und der Dienst am und im Heiligthum. Sie umfaßt die Vertretung des Gesetzes, die „Wahrung des Bundes" im Volke mit, für welchen sie sich mit der Gottesthat gegen den Egel-Abfall geadelt. Innerhalb dieser Gotteshörigkeit im Allgemeinen wird ihnen aber nun auch die besondere Hingebung an die von den Priestern zu versorgenden Zwecke. Daher: והעמדת־וגו' לפני אהרן וגו' והנפת אתם תנופה לד'. Diese תנופה drückt deren Widmung an Aharon aus. Es

7. Also thue du ihnen zu ihrer Reinigung: sprenge an sie Entsündigungswasser. Sie führen dann ein Scheermesser über ihren ganzen Leib, baden ihre Gewänder und vollziehen ihre Reinigung an sich.

8. Sie nehmen dann einen jungen Stier, und seine Huldigungsgabe: feines Weizenmehl mit Oel durchrührt; und einen zweiten jungen Stier nimmst du zu einem Entsündigungsopfer.

9. Du lässest die Leviten vor das Zusammenkunfts=Bestimmungszelt hintreten, und versammelst die ganze Gemeinde der Söhne Jisrael's,

10. und lässest die Leviten vor Gott hintreten, und Jisrael's Söhne stützen ihre Hände auf die Leviten.

7. וְכֹה־תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל־כָּל־בְּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ׃

8. וְלָקְחוּ פַּר בֶּן־בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וּפַר־שֵׁנִי בֶן־בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת׃

9. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְהַלְתָּ אֶת־כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

10. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי יְהוָה וְסָמְכוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם׃

V. 8. ולקחו וגו׳ פר בן בקר: es treten die Leviten in ihrer Gesammteinheit, in dem Bewußtsein ihrer künftigen Berufsarbeit, als פר, als Arbeiter im Dienste Gottes hin und geloben im חטאת: sich stets auf der sittlichen Höhe dieses Berufs zu halten, und im עולה sammt dazu gehöriger מנחה: stets thatkräftig zu den Höhezielen ihres Berufes mit der ganzen Energie ihres Wesens emporzustreben, und nur von dem Standpunkte dieses Strebens aus alle von Gott ihnen werdende Nahrung und Begüterung zu würdigen. In mehrfacher Beziehung zeichnet sich aber die Anordnung dieser Leviten=מלואים aus. Die Bestimmung des ersten פר ist nicht ausgesprochen, und nur aus V. 12. erkennen wir, daß er עולה sein soll. Während ferner bei Aharon's מלואים (3. B. M. 2, 9.) auch in der Anordnung חטאת voransteht, steht hier dasselbe nach. Während ferner ein jedes sonstige חטאת, dessen Blut nur auf den מזבח החיצון kommt, den כהנים zum Genuß wird, wird dieses חטאת nach Horioth 5, b. nicht gegessen, sondern verbrannt. Wir haben diese Eigenthümlichkeiten bereits zu K. 6, 11. besprochen und deren Motiv in der geschichtlichen Thatsache gefunden, die der Erwählung der Leviten zu Grunde lag. Wir fügen hier nur noch hinzu, daß sich hiedurch auch der Wechsel der Personen ולקחו וגו׳ ופר שני וגו׳ תקח erklären dürfte. Es ist damit noch deutlicher gesagt, daß dieses חטאת nicht aus „ihnen", nicht aus einem Rückblick auf ihre Vergangenheit, sondern aus dem Hinblick auf die Zukunft hervorgehe, die jetzt durch Moses an sie herangebracht wird, daher nicht ולקחו, sondern: תקח.

V. 10. וסמכו וגו׳. Siehe zu Kap. 1, 4. Mit dieser סמיכה spricht die Nation aus,

ו. קַח אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטִהַרְתָּ אֹתָם׃

6. Nimm die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisrael's, und vollziehe ihre Reinigung.

---

ihres Dienstes am und im Heiligthum die Gesänge, שיר, womit sie die Nationalopfer, קרבנות צבור, zu begleiten hatten, und dieser Theil ihres Beruf's rief sie allerdings täglich in die innersten Altar-Räume hin, die kein טמא מת betreten durfte.

הזה עליהם מי חטאת וגו׳ siehe K. 19, 19. Dieses Ansprengen mit dem מי חטאת durfte nicht vor dem dritten Tage der טומאה geschehen, und mußte dann am siebten wiederholt werden, הזיה שלישי ושביעי, und, wie wir bereits zu 1. B. M. S. 20. bemerkt, auch wenn an einem späteren Tage geschehen, war die erste הזיה immer in der Bedeutung des dritten Tages zu begreifen, so daß die zweite הזיה erst nach vier Tagen, als am siebten, vorgenommen werden konnte. Hier wird nun die anzustrebende טהרה durch das unmittelbar hinzugefügte הזה עליהם וגו׳ entschieden als eine טהרה von טומאת מת bezeichnet, so daß das folgende והעבירו וגו׳ וכבסו וגו׳ nur als zur הזיה gehörende Vollendung der טהרה erscheint, was ja auch der Schluß והטהרו ergiebt, womit die zu erlangende טהרה als das Resultat aller vorhergehenden Handlungen erscheint. In der That gehört ja zu הזיה auch טבילה, die am siebten Tage nach geschehener zweiten הזיה vorzunehmen war, und diese טבילה ist hier, wie 3. B. M. 11, 25, 28. und sonst durch כבוס בגדים ausgedrückt. Es begreift das die טבילה des Leibes und der Gewänder. (Siehe 3. B. M. S. 245). Es ist hier jedoch ein sonst nicht bei טמא מת vorgeschriebener Akt angeordnet, והעבירו תער וגו׳, der seiner Stellung nach entschieden zur טהרה gehört und zwar, den Accenten nach, der sonst am siebten Tage vorzunehmenden טבילה vorangefügt ist. Ganz hiemit übereinstimmend lehrt auch ספרי (נשא zu 7, 1. nach unseren Ausgaben des ספרי; in der jüngst mit הגהות הגרא״ו ז״ל erschienenen Ausgabe sind die vier Worte durch Klammern als Interpolation bezeichnet): תחת הזאה שנייה גלחו. Ausführlicher in רבות: ותחת הזייה שנייה שהיו צריכין הלויים לחזור מפני שהיו כלם טמאי מתים במה שהרגו בעובדי העגל צוה המקום לגלחם במקום הזיה של יום שביעי. Wir haben bereits zu 1. B. M. 1, 11. die Ansicht geäußert, daß die erste הזיה der Erhebung der vegetativen Seite, des geschlechtlich genießenden Lebens, des Menschenwesens aus dem Bereiche der sittlichen Unfreiheit, die zweite jedoch, die הזיה des siebten Tages, der Erhebung des Menschen der That in das Bereich der sittlichen Freiheit gelte. Daß העברת תער die Aufhebung isolirender Selbstheit zum Bewußtsein bringen soll, haben wir bereits wiederholt zu erkennen geglaubt. Wenn daher eine so völlige Enthaarung, העברת תער על כל בשר, den Leviten in dem Momente ihrer Berufsweihe ein völliges Aufhören alles bisherigen Fürsichseins und ein völliges Ein- und Aufgehen ihres ganzen Wesens in den Dienst des Allgemeinen in eindrucksvollster Weise zum Bewußtsein brachte, so dürfte wohl sich's begreifen, wie eine solche Entkleidung des wirkenden Menschen von jeder Selbsthörigkeit, ein solches Bereitstellen der ganzen Persönlichkeit für den Dienst nationaler Zwecke, den Eintritt des Mannes der That in das Bereich sittlicher Freiheit in positivster Weise bezeichnete, und somit hier für die טהרה der Leviten גלוח die Stelle der הזיה שניה vollkommen vertreten konnte.

5\. Gott sprach zu Mosche: | 5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:

Ideal „seiner Sittenvollendung und seiner Erleuchtung" überantworten und erwarten konnte, daß wie sie in der Vergangenheit שמרו אמרתי, so auch in Zukunft ובריתו ינצרו und יורו משפטיו ליעקב ותורתו לישר׳ (5. B. M. 33, 8—10); — so sollen wir nur vor Allem auf die Menorah hinblicken und uns ihre Construktion und Bedeutung gegenwärtig halten: מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא! Ein durch Hammerschlag, durch wiederholte Hammerschläge vom Wurzelstock bis zur Blüthe aus Einem Stück vollendeter goldener Baum ist die מנורה, ist der Träger der zu Gott und seinem Gesetze aufblühenden Lichtfülle im Heiligthume! Durch und durch golden, in unveränderlicher, der Läuterung nicht bedürftiger Reinheit gegeben ist das Geistige, dessen Darstellung und Pflege das Heiligthum bestimmt ist. Allein sein Träger ist ein Baum, ein vom tiefsten Wurzelstock bis zur höchsten Blüthe sich entfaltender Baum. Im Individuum — und so auch im Volke erfordert die Entwickelung zur höchsten Geistes-Blüthe: Zeit. Das Individuum zählt nach Jahren, nach Jahrhunderten das Volk. Aus Einem Stück ist der Baum gebildet. In der Masse aus welcher er gebildet wird ist bereits der Stoff zu Allem vorhanden, Stoff zum Wurzelstock und Stoff zur Blüthe. מקשה, schwere Hammerschläge von Israel's und der Welten Meister bildeten die rohe Masse zum Wurzelstock und haben noch einst die letzte Blüthe am Lichtfruchtwipfel zu bilden, מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא; was Moses für's Heiligthum gestaltete, war Darstellung des Israel's, das Gott ihm als den Baum der ganzen Zukunft Israel's gezeigt hatte, כמראה אשר הראה ד׳ את משה כן עשה את המנורה — המאמין לא יחיש (Jes. 28, 16.).

V. 5. Siehe über Bedeutung dieser Leviten-Weihe im Zusammenhange mit den vorangegangenen Chanukaopfern der Fürsten und der nachfolgenden Fortsetzung der Entwickelungsgeschichte Israel's das zu V. 2 und 4. Bemerkte. An dem Tage, an welchem die Aufrichtung des Heiligthums vollendet war, dem 1. Nissan, dem achten Tage der מלואים, an welchem die Weihe der Priester ihre Vollendung erreichte und die חנוכה-Opfer der נשיאים begannen, ward auch diese Weihe der Leviten angeordnet. Es war die פרה אדומה (Kap. 19.) am zweiten Nissan vollzogen und die angeordnete Levitenweihe am dritten vorgenommen (ספרי zu נשא Kap. 7, 1. Gittin 60, a.). — וטהרת אותם. Aus מחנה לויה war טומאת מת nicht verwiesen, und wenn der Dienst der Leviten nur im Wachehalten außerhalb des Heiligthums und im Tragen des zerlegten auf der Wanderung zu leisten gewesen wäre, sie hätten schwerlich der טהרה von טומאת מת, die hier offenbar durch die הזית מי חטאת erzielt wird, bedurft. Den heiligen Geräthen durften sie erst nach deren Einhüllung nahen, und wenngleich selbst nach völligem Abbruch die Idee des Heiligthums, wie zu K. 2, 17 bemerkt, ihren Einfluß auf מחנה לויה und מחנה ישראל bewahrte, so war doch מחנה שכינה aufgehoben. (Siehe תוספ׳ Sebachim 61, a.) Und ihren Wachtdienst dürften sie auch wohl nur außerhalb der קלעי החצר, also in מחנה לויה gehalten haben. Auch im מקדש scheint dieser Beruf sie nur außerhalb der עזרת ישראל, also ebenfalls במחנה לויה geführt zu haben. (Siehe Middot I. 1. Siehe jedoch zu מל״מ הל׳ בית הבחירה VIII. 4.). Allein, wie bereits oben Kap. 4, 47. bemerkt, bildeten einen wesentlichen Theil

3 וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה הֶעֱלָה נֵרֹתֶיהָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

3. Aharon that also, der Richtung des Leuchters zu ließ er seine Lampen aufleuchten, wie Gott Mosche geboten hatte.

4 וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּנֹרָה מִקְשָׁה זָהָב עַד־יְרֵכָהּ עַד־פִּרְחָהּ מִקְשָׁה הִוא כַּמַּרְאֶה אֲשֶׁר הֶרְאָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשָׂה אֶת־הַמְּנֹרָה׃ פ

4. Und dies ist das Werk des Leuchters: aus Einem Stück Gold gehämmert, zu Wurzelstock, zu Blüthe ist er Hammerwerk. Wie das Gesicht, welches Gott Mosche hatte sehen lassen, also hatte er den Leuchter gestaltet.

Bewußtsein gebracht. להעלות את הנרות also, daß אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, der Lichter also zu warten, daß die ganze Mannigfaltigkeit aller geistigen Bestrebungen sich in dem Streben zu Gott durch Verwirklichung seines Gesetzes vereinige, das ist die Aufgabe des Priesters und die Bedeutung und Wirksamkeit der Leviten im Volke für's Heiligthum. Was in jenen gehobenen Tagen der Weihe durch die Fürsten der Nation zum Ausdruck gekommen, dessen haben die Priester täglich zu warten und dafür zu sorgen, daß dieser Geist der alltägliche werde und das ganze Leben der Nation ihrer Bestimmung getreu seiner geistigen und sittlichen Vollendung unablässig entgegenreife. Dieser Priesteraufgabe hatte daher Aharon in allseitiger Zuwendung der Lichter zum Mittel-Lichte den stillen Ausdruck im Heiligthum zu geben und, fügt sofort

V. 3. hinzu, wenn Aharon dieses that und der vom Priester zu pflegenden Zuwendung aller geistigen Bestrebungen der Nation zu Gott und seinem Gesetze in entsprechender Richtung der Menorah-Lampen Ausdruck gab, so war dies keine Priester-Anmaßung, sondern nur Erfüllung Dessen, was Gott Moses geboten hatte.

V. 4. וזה מעשה וגו׳. Wenn die an dieser Stelle wiederholte Anweisung Aharon's zur Pflege der Menorah nur in deren Beziehung zu den vorangehenden Chanuka-Opfern der Fürsten und in der Stellung Aharon's zu ihnen ihre Begründung hätte, schwerlich würde dann dabei mit diesem Verse auf die Construktion und die Construktions-Arbeit der Menorah hingewiesen, und uns die Darstellungsart derselben vergegenwärtigt worden sein. Die ganze Construktion der Menorah ist ja ausführlich im zweiten Buche gegeben. Allein wir glauben mit der Annahme nicht zu irren, daß diese erneute Hinweisung auf die Bedeutung und Aufgabe Aharon's und des Stammes Levi an dem Eingange dieses Abschnittes gleichzeitig auch auf die in ihm beginnende Fortsetzung der Entwicklungsgeschichte Israel's zu seiner großen Bestimmung vorbereiten soll. Wenn diese Geschichte ergibt, wie fernab Israel's Anfang im Ganzen noch von der Höhe jener Hingebung und jenes Aufgehen's in Gott und sein Gesetz war, die das Ideal seiner Aufgabe bilden, so war doch bereits ein ganzer Stamm in ihm, der schon seine Begeisterungstreue für Gott und sein Gesetz bewährt hatte und daher zu Dienern, Vertretern und Verfechtern dieses Ideal's im Volke gewählt zu werden gewürdigt worden war, dem Gott das

Wenn du die Lampen aufleuchten lässest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten.

בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת־הַנֵּרֹת אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת׃

---

südwärts gewandten Nordlichtern das Ziel alles Materiellen in dessen Hingebung an das Geistige als Fruchtboden für die Lichtsaaten des Guten und Rechten sucht, und mit Beiden, dem das Materielle durchdringenden Geiste und dem dem Geistigen sich hingebenden Materiellen, nichts Anderes, als die Verwirklichung des in dem Allerheiligsten ruhenden Gesetzes und der auf ihm als Verheißung ruhenden Gottes-Nähe anstreben will. In der andern Stellung kündigte sich das im Heiligthum zu pflegende Licht als der zu Gott hinaufstrebende Geist an, der mit seinen aus West nach Ost strahlenden Lichtern die aus dem im Allerheiligsten ruhenden Gesetze und aus der auf ihm ruhenden Verheißung der Bundesnähe Gottes zu schöpfende Erkenntniß dem seiner Heiligung und Weihe im Osten harrenden Israel entgegenträgt, und mit seinen aus Ost nach West gerichteten Lichtern alles Sinnen und Wollen des seiner Heiligung und Weihe harrenden Israel's der aus dem göttlichen Gesetze und seiner Verheißung quillenden Erleuchtung und Belebung entgegenführt und mit Beiden, mit dem in Israel zu verwirklichenden Geist des Gesetzes und mit Israel's begeisterter Hingebung an diesen Geist, Nichts als das einzige Hinaufleben zu Gott sucht und findet. In welcher Stellung auch immer sind diese מול פני המנורה einander zugewandten und im Mittellichte ihre Vereinigung suchenden und findenden sieben Lampen nichts, als die innigste Vereinigung der praktischen בינה, גבורה und יראת ד' mit den theoretischen חכמה, עצה und דעת zu einer von יראת ד' getragenen, von יראת ד' also belebten und vollendeten Blüthenentfaltung des Geistes, daß ונחה עליו רוח ד', daß auf dem also entwickelten Menschengeiste der Gottes-Geist seine Ruhe nehme. (Jesaias 11, 2.) (Siehe 2. B. M. S. 406 f.)

Es waren, wie im Vorgehenden berichtet, die Fürsten der Stämme Israel's mit dem Edelsten und Besten ihrer Habe, mit ihrem Silber und Gold, ihrem Mehle und Oel und würzigen Stoffen, mit dem Besten ihrer Heerden zum Heiligthum hingetreten, hatten dieses Alles zum Ausdruck der Hingebung aller Güter und alles Seins und Wollens an Gott und sein Gesetzesheiligthum und der Freude an dieser Hingebung für sich und ihre Stämme gestaltet, und, indem sie damit ihre und ihrer Stämme einmüthige Stellung zum Heiligthum bekundeten, damit zugleich die חנכת המזבח vollbracht und den Altar in die Wirksamkeit seiner Bestimmung eingeführt. Der Stamm Levi und Aharon, sein נשיא, (K. 17. 18.) fehlten in dieser Kundgebung der Stämme Israel's und ihrer Stammesfürsten. Ihrer war ja nicht das Mehl und das Oel, das Silber und Gold und die Würze der Wohlgerüche, ihrer ja nicht der Reichthum der Heerden, sie standen ja überhaupt nicht zum Heiligthum, sondern beim Heiligthum, und das Heiligthum selber war ihr irdischer Antheil am Leben.

Während daher die Fürsten Israel's ihre Chanukaopfer zum Altare brachten und damit der Beziehung der Nation zum Heiligthum Ausdruck gaben, ward Aharon und sodann V. 5 ff. seinem Stamm ihre Stellung zum Heiligthum in Mitte der Nation zum

2. Sprich zu Aharon und sage ihm: 2. דַּבֵּר֙ אֶֽל־אַהֲרֹ֔ן וְאָמַרְתָּ֖ אֵלָ֑יו

aber es erst in dem ganzen Laufe der Jahrhunderte, ja, der selbst noch heute über unsere eigene Gegenwart hinaus reichenden Jahrtausende erzogen und herangebildet werden soll. Wir haben bereits im zweiten Buche angemerkt, wie gerade dieser Gegensatz, dieser erst nach Jahrhunderten und durch Jahrhunderte zu überwindende Gegensatz des wirklichen Israel's der Gesetzgebungszeit zu diesem Gesetze und seinen Voraussetzungen und Anforderungen das sprechendste Zeugniß für den göttlichen Ursprung dieses Gesetzes sein dürfte und es als das Unicum in der Geschichte der Menschheit kennzeichnet. Alle anderen Gesetze sind aus den Bedürfnissen ihrer Zeit und den in ihr gegebenen Voraussetzungen hervorgegangen, dieses Gesetz allein setzt sich als das absolute Höheziel menschlicher Gestaltungen auf Erden hin, und wartet auf das Geschlecht, das für die Verwirklichung seines Ideals endlich reif geworden sein wird —

Hinübergeführt in die Fortsetzung dieser Entwickelungsgeschichte werden wir durch die wiederholt gebotene Menora-Lichtpflege durch die Priester, die Einweihung der Leviten für ihre Dienststellung am Gesetzesheiligthume in Mitte der Nation, die Belebung des Nationalbewußtseins des Gesammtvolkes als Gottes-Volk auf Grund der immer neu im Peßach-Opfer zu begehenden Grundlegung des Israel-Berufes, und endlich den ersten Aufbruch und Weiterzug vom Berge der Gesetzgebung, der naturgemäß sofort in das Land der Verheißung hätte führen sollen, das für die Verwirklichung dieses Gesetzes durch dieses Volk für alle Zeit die Bestimmung trug und trägt. Hier macht mit V. 35 und 36. Kapitel 10 die Erzählung einen „Strich" — und führt uns in die Mitte des Volkslagers hinab, von nun an das Volk in seiner Entwickelungsbedürftigkeit für seine ihm gesteckten hohen Ziele uns kennen zu lehren.

V. 2. בהעלתך. Siehe 2. B. M. zu Kap. 27, 20. — אל מול פני המנורה, מנורה im eigentlichen Sinne ist der die Mittellampe tragende Mittelschaft, aus welchem nach beiden Seiten je drei Arme hervorgehen, die ebenfalls jeder eine Lampe tragen. Es wird hier nun Aharon geboten, daß er die Seiten-Lampen von beiden Seiten der Richtung der Mittellampe auf dem Mittelschafte zukehren soll, so, daß alle sieben Lampen ihr Licht in diese eine Richtung vereinigen. Es ist dies nur eine nähere Ausführung des 2. B. M. 25, 37 ausgesprochenen והאיר על עבר פניה. 2. B. M. S. 405, 406 haben wir die beiden Ansichten entwickelt, die hinsichtlich der Stellung der Menora im Heiligthume auseinandergehen. Nach der Einen hatte sie die Stellung zwischen Nord und Süd, die Mittellampe war westwärts dem Allerheiligsten zugewendet, die drei Lampen rechts richteten ihr Licht von Nord zu Süd, die drei Lampen links von Süd zu Nord. Nach der Andern hatte sie ihre Stellung zwischen Ost und West, ihr Mittellicht brannte gerade aufwärts auf dem Mittelschafte, die drei östlichen Lampen richteten ihr Licht westwärts, die drei westlichen Lampen ostwärts. In der ersten Stellung wäre der im Heiligthume zu pflegende Geist, der Gott in seinem Gesetze und in seinem um das Gesetz mit Israel geschlossenen Bundesverhältnisse suchende Geist, der mit seinen nordwärts gewandten Südlichtern das Ziel aller geistigen Erkenntniß in der Durchgeistigung alles materiellen, und mit seinen

כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנֵים עָשָׂר וּמִנְחָתָם וּשְׂעִירֵי עִזִּים שְׁנֵים עָשָׂר לְחַטָּאת׃

Schaafe zwölf nebst ihrer Huldigungsgabe, und Ziegenböcke zwölf zu einem Entsündigungsopfer.

88. וְכֹל בְּקַר ׀ זֶבַח הַשְּׁלָמִים עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה פָּרִים אֵילִם שִׁשִּׁים עַתֻּדִים שִׁשִּׁים כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁשִּׁים זֹאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הִמָּשַׁח אֹתוֹ׃

88. Und alle Rinder zum Friedenmahlopfer: vier und zwanzig Stiere, Widder sechszig, Böcke sechszig, jährige Schaafe sechszig. Dies die Einweihung des Altares, nachdem man ihn gesalbt hatte.

89. וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדַּבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו׃ פ

89. Und wann Mosche einging in das Zusammenkunfts-Bestimmungszelt mit Ihm zu reden, hörte er die Stimme sich zu ihm aussprechend von über dem Deckel her, welcher auf der Lade des Zeugnisses war, zwischen den beiden Cherubim her; so sprach Er zu ihm.

ח 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Kap. 8, 1. Gott sprach zu Mosche:

V. 89. ובבא משה וגו'. Vgl. 2. B. M. 25, 22. und das daselbst Bemerkte. Der vorangehenden durch die נשיאי ישראל bewirkten חנכת המזבח und der dadurch zum Ausdrucke gelangten Thatsache, daß die Stämme Jisrael's in einmüthiger Zusammenstimmung in dem Gesetzesheiligthume ihr Gesetzesheiligthum und in ihm die Führung, Leitung und Heilesförderung ihres ganzen nationalen Wesens erkennen, schließt sich damit correspondirend der Bericht der Thatsache an, daß, wenn Moses in das Heiligthum trat, לדבר אתו, weil Gott an ihn ein Wort richten wollte, וישמע וגו' מעל הכפרת אשר על ארן העדות מבין שני הכרובים, er die an ihn sich aussprechende Stimme vernahm von dem auf dem ארון העדות ruhenden כפרת herab zwischen den beiden כרובים hervor; denn, wie wir dort bemerkt, nicht in Folge einer besonderen individuellen Beziehung Moses' zu Gott, sondern nur in Folge der göttlichen Bundesnähe mit Jsrael, wie diese eben durch ארון und כפורת ausgedrückt ist, in Folge der göttlichen Gegenwart in Mitte des Sein Gesetz bewahrenden Volkes, läßt Gott sein Wort an Moses gelangen.

Kap. 8. V. 1. In diesem Abschnitte wird die Geschichte der Entwickelung der aus Mizrajim Erlösten zum Gottesvolke wieder aufgenommen. Sie war mit dem 34. Kapitel des 2. Buches, dem Kapitel der Bundes-Erneuerung nach gesühnter Egel-Verirrung, abgebrochen, um erst durch die Errichtung des Gesetzesheiligthums und die im ganzen dritten Buche und dem Anfange des vierten bis hierher diesem sich anschließende Gesetzgebung das Jdeal niederzulegen, für welches Jsrael das Volk Gottes werden sollte, zu welchem

80. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

80. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃

81. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

81. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

82. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

82. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

83. Und zum Friedenmahlopfer zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Achira's, Sohn Enan's.

83. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה
כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן
אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃ פ

84. Dies die Einweihung des Altar's am Tage da man ihn salbte von den Fürsten Jisrael's: silberne Schaalen zwölf, silberne Gießbecken zwölf, goldene Löffel zwölf.

84. זֹאת ׀ חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם
הִמָּשַׁח אֹתוֹ מֵאֵת נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל
קַעֲרֹת כֶּסֶף שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מִזְרְקֵי־
כֶסֶף שְׁנֵים עָשָׂר כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים
עֶשְׂרֵה׃

85. Je Eine Schaale hundert und dreißig an Silber und siebzig je Ein Gießbecken; alles Silber der Gefäße: zweitausend vierhundert im Gewichte des Heiligthumes.

85. שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה הַקְּעָרָה הָאַחַת
כֶּסֶף וְשִׁבְעִים הַמִּזְרָק הָאֶחָד כֹּל
כֶּסֶף הַכֵּלִים אַלְפַּיִם וְאַרְבַּע־מֵאוֹת
בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

86. Goldene Löffel zwölf mit Räucherwerk gefüllt, jeder Löffel zehn im Gewichte des Heiligthums, alles Gold der Löffel: hundert und zwanzig.

86. כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה
מְלֵאֹת קְטֹרֶת עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה הַכַּף
בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ כָּל־זְהַב הַכַּפּוֹת
עֶשְׂרִים וּמֵאָה׃

87. Alle Rinder zum Emporopfer: zwölf Stiere, Widder zwölf, jährige

מפטיר. 87. כָּל־הַבָּקָר לָעֹלָה שְׁנֵים
עָשָׂר פָּרִים אֵילִם שְׁנֵים־עָשָׂר

V. 84. זאת חנכת וגו׳ u. s. w. Diese Recapitulation und zusammenfassende Zusammenstellung spricht die Gleichheit und die einmüthige Zusammenstimmung der Fürsten Jsrael's in der durch diese חנכת המזבח ausgesprochenen Stellung der einzelnen von ihnen vertretenen Stämme zu dem Gesammtheiligthume aus.

71. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Achiefer's, Sohn Amischaddai's.

72. Am elften Tage der Fürst der Söhne Ascher's: Pagiel, Sohn Acheran's.

73. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe,

74. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

75. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

76. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

77. Und zum Friedenmahlopfer: Zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Pagiel's, Sohn Acheran's.

78. Am zwölften Tage der Fürst der Söhne Nafthali's: Achira, Sohn Enan's.

79. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

71. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה
כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן
אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃ פ

שביעי. 72. בְּיוֹם עַשְׁתֵּי עָשָׂר יוֹם
נָשִׂיא לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

73. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃

74. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃

75. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

76. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

77. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה
כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן
פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃ פ

78. בְּיוֹם שְׁנֵים עָשָׂר יוֹם נָשִׂיא
לִבְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

79. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃

60. Am neunten Tage der Fürst der Söhne Binjamin's: Abidan, Sohn Gidoni's.

61. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

62. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

63. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

64. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

65. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Abidan's, Sohn Gidoni's.

66. Am zehnten Tage der Fürst der Söhne Dan's: Achieser, Sohn Amischabbai's.

67. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes' beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe,

68. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

69. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

70. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

60. בַּיּוֹם הַתְּשִׁיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי
בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃
61. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃
62. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃
63. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃
64. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃
65. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה
כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן
אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃ פ
66. בַּיּוֹם הָעֲשִׂירִי נָשִׂיא לִבְנֵי דָן
אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃
67. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃
68. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃
69. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃
70. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

50. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

50. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

51. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

51. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

52. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

52. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

53. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד׃ פ

53. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Elischama's, Sohn Amihud's.

54. בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי נָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃

54. Am achten Tage der Fürst der Söhne Menasche's: Gamliel, Sohn Pedazur's.

55. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

55. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

56. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

56. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

57. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

57. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

58. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

58. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

59. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃

59. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Gamliel's, Sohn Pedazur's.

39. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

40. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

41. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Schlumiel's, Sohn Zurischaddai's.

42. Am sechsten Tage der Fürst der Söhne Gad's: Eljaßaf, Sohn Deuel's.

43. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

44. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

45. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

46. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

47. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Eljaßaf's Sohn Deuel's.

48. Am siebten Tage der Fürst der Söhne Efrajim's: Elischama, Sohn Amihud's.

49. Sein Opfer: Eine silberne Schaale hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll

39. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

40. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

41. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃ פ

ששי. 42. בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי נָשִׂיא לִבְנֵי גָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל׃

43. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

44. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

45. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

46. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

47. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל׃ פ

48. בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרָיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד׃

49. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ

fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Eliab's, Sohn Chelon's.

כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃ פ

30. Am vierten Tage der Fürst der Söhne Reuben's: Elizur, Sohn Schedeur's.

30. בַּיּוֹם הָרְבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי רְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃

31. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

31. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

32. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

32. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

33. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

33. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

34. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

34. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

35. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Elizur's, Sohn Schedeur's.

35. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃ פ

36. Am fünften Tage der Fürst der Söhne Schimeon's: Schlumiel, Sohn Zurischaddai's.

36. בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃

37. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

37. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

38. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

38. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

20. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

20. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

21. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

21. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

22. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

22. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

23. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר׃ פ

23. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schaafe; dies das Opfer Nethanel's, Sohn Zuar's.

24. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃

24. Am dritten Tage der Fürst der Söhne Sebulun's: Eliab, Sohn Chelon's.

25. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

25. Sein Opfer: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

26. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

26. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

27. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

27. Einen jungen Stier, Einen Widder, Ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

28. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

28. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

29. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה

29. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke,

---

aufgeführt werden, obgleich sie alle nur die Wiederholung des Ersten für ihren Stamm waren, ganz dieselbe selbstständige Dignität wie dem Ersten zu bewahren. Im ספרי wird darin eine Auszeichnung des Stammes Jissachar erkannt, der sich als יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל (Chron. I. 12, 32.) auszeichnete, und dessen Fürst, Nethanel, eben derjenige war, der diese ganze חנכת המזבח angeregt und entworfen hatte.

jährige Schaafe; dies das Opfer Nachschon's, Sohn Aminadab's.

18. Am zweiten Tage brachte näher Nethanel, Sohn Zuar's, der Fürst Jissachar's.

19. Er brachte sein Opfer näher: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthums, beide voll feinen Weizenmehls, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב׃ פ

18. בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי הִקְרִיב נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר נְשִׂיא יִשָּׂשכָר׃

19. הִקְרִב אֶת־קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

---

ziehenden kriegerischen Großmächte der Erde. Es freut sich daher der Stamm seines Seins und Wollens vor Gott als בקר: in der Mitarbeit an dem großen Gotteswerke auf Erden, als איל: in dem Vorwandeln in dem Kreise der nationalen Genossen, als עתוד: in dem Vertheidigungskampfe nach Außen, endlich als כבש: in der treuen Hingebung an die Führung des „Hirten Israel's". Charakteristisch sind die Zahlen. Es tritt dabei eine Zahl auf, die auch sonst nie als Zahlbestimmung bei Opfern erscheint, es ist dies die Zahl: fünf. Erwägen wir, daß zehn die Grundzahl einer עדה, einer, zu einer Einheit geschlossenen Vielheit ist, so stellt sich fünf als Halbheit, als nicht geschlossene Vielheit dar, und wir begreifen, warum in שלמים im Ausdruck der Freude an seinem Sein und Wollen vor Gott der Stamm nicht als geschlossene Einheit, sondern als ungeschlossene, der Vereinigung mit einem Bruderstamm bedürfende Halbheit sich darstellen will. Im עולה, im Ausdruck dessen, was er soll, durfte er als פר אחד u. s. w. hintreten; denn es soll jeder Stamm vermöge seiner Eigenartigkeit ein besonderes „Eins" bilden in der Summe des Gottesvolkes. Aber in שלמים, im Ausdruck der Freude an dem, was er ist, begreift sich der Stamm nicht als Einheit und nicht als geschlossene Einheit, nicht „Eins" und nicht „Zehn" ist das Zahlzeichen seiner Opfer. Als בקר, in der Gott dienenden Lebensthat, bekennt er sich als בקר שנים, als „Vielheit", er gedenkt des Beitrags an für Gottes Werk arbeitender Lebensthat, der in jeder Hütte, jeder Brust seines Stammes geleistet wird, mit welchem jedes Individuum seiner Gesammtheit sich nur mit hineinzählt in die „Tausende und Zehntausende Israel's". Und in der Freude an seinem איל-Einfluß nach Innen, an seiner עתודים-Macht nach Außen und an seinem כבש-Bewußtsein der Gottesführung, begreift er sich nur als Theil des Ganzen, fühlt er sich nur im Bruder-Anschluß ganz, und drückt sein Freude-Bewußtsein als אילים חמשה, עתודים חמשה, כבשים בני שנה חמשה aus.

V. 18. 19. ביום השני הקריב וגו' הקרב וגו'. Die Darbringung am zweiten Tage wird wiederholt mit הקריב eingeleitet, um ihr, und so auch allen Folgenden, die darauf nur mit der kürzer berichtenden Fassung: ביום השלישי נשיא וגו', ביום הרביעי נשיא וגו' u. s. w.

15. Einen jungen Stier, Einen Widder, ein Schaaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

16. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

17. Und zum Friedenmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf

15. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

16. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

17. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה

---

wir Sechs als das Zeichen des Geschöpflichen. Es ist aber der Mensch ein Doppelreis des Geschöpflichen, des vegetativen und des animalischen, mit der Einheit eines Göttlichen verbunden. In Zahlen ausgedrückt ist der Mensch 6+6+1=13. Für die קערה, das Weihegefäß der äußeren Güter der Nahrung und des Genusses ist die volle Zahl 13 gewählt. סולת und שמן an sich repräsentiren schon die eine geschöpfliche Seite, die vegetative, und sie haben die Bestimmung in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische umwandelt zu werden. Ihre Signatur ist daher 6 und 7 = 13. Die נפש, welche in dem Blute des מזרק ihre Hingebung erhalten soll, findet ihren Ausdruck in der Zahl 7. In ihr ist das Eine Geschöpfliche, das Vegetative, bereits in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische aufgegangen. Sie ist 13—6 = 7. Die Signatur des מזרק ist daher 7. Das im קטרת ganz in Gott Aufgehende ist das mit dem Animalischen im Menschen verbundene Göttliche an sich. Es ist das göttliche Menschenwesen nach Abzug des animalisch Geschöpflichen, es ist 7—6 = 1. Die Signatur des כף ist daher: 1.

V. 15. 16. Nachdem in מנחה die Güter-Weihe des Stammes vollzogen, schreitet in עולה und חטאת die חנכה zu einer von sittlichem חטאת-Ernste getragenen Thatenweihe des Stammes fort. Es soll sein Stamm jederzeit שעיר-gleich die unverlockbare Festigkeit auf der Höhe eines jeden sittlichen Standpunktes bewähren und im Dienste Gottes eine ungeschwächte Arbeitskraft (פר בן בקר), im Kreise der Bruderstämme ein fortschrittmächtiges Vorangehen (איל), und in der Nachfolge Gottes eine nie sich überhebende, der Leitung nie sich entwachsen glaubende Treue (כבש בן שנתו) in zu Gott emporstrebender That (עולה) bewähren. (Siehe zu K. 6, 14.). Auch die Darbringung dieses חטאת נדבה ist הוראת שעה, gehört dem חנכה-Momente an. Siehe zu 3. B. M. 4, 24.

V. 17. ולזבח שלמים וגו׳. Es gipfelt aber die חנכה des Altars in dem זבח שלמים, in dem Opfer, in welchem — die Güter- und Thaten-Weihe vorausgesetzt, — der Stamm zur Freude an dem eigenen Sein und Wollen vor Gott, zu dem gottfrohen heiteren Genuß seiner selbst gelangt. Es tritt darin ein Opferthier auf, das nirgends wieder speciell als solches erscheint, es sind dies עתודים. Es sind dies nach רד״ק die größeren, älteren Böcke im Vergleich zu שעיר, dem sonst charakteristischen Opferthiere vom Ziegengeschlechte. Es liegt nahe, in עתודים daher diejenigen Thiere des Ziegengeschlechts zu erkennen, in welchen der עז- und שעיר-Charakter in gesteigertem Maße erscheint, es sind die עתידים, die stets „bereiten", die großen starken, kampfbereiten Böcke der Heerde. Daher Jesaias 14, 9. עתודי ארץ zur Bezeichnung aller andern Babel gleich über die Schaubühne der Geschichte

14. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

14. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת:

---

dem Geiste des göttlichen Gesetzes huldigend geweiht sein solle, und daß sein Stamm nie in dem Schaffen und dem todten Besitze dieser Güter socialen Wohlstandes an sich ein Moment der Größe erblicken, daß vielmehr aller materielle Güterreichthum ihm nur so viel bedeuten solle als die Güter lebendig gemacht, als das Mehl und das Oel in „Blut", in נפשות umwandelt würden, die zu der Höhe ihrer gottgewiesenen Bestimmung hinanleben, daß in dem künftigen דם der מזרקות das סולת und שמן selbst den sittlichen Adel eines zu Gott hinanstrebenden Lebens gewinnen solle.

V. 14. כף וגו'. כף ist ein Gefäß, sowohl zur Darstellung und Darbringung des zum לחם הפנים gehörenden Weihrauch's (2. B. M. 25, 29.) als zur täglichen und besonderen Darbringung des קטרת am יו"כ (Joma 47 a. Thamid V. 4.). Zum מנחה סלת gehört normal eigentlich לבונה. (Siehe zu 3. B. M. 2, 1.) Statt dessen tritt hier die הקטרה לריח ניחוח selbstständig und in dem gesteigerten, höchsten Ausdruck des קטרת auf. Wie bereits zu 2. B. M. 30, 34 f. bemerkt, ist קטרת der höchste Ausdruck der idealsten Hingebung, des vollendetsten Aufgehens in Gott, es ist das ריח ניחוח an sich, zu welchem alle andern auf dem Altare des Vorraums zu vollbringenden Handlungen nur den hinanstrebenden Weg bahnen. Seine Darbringung ist daher dem מזבח הזהב im היכל vorbehalten, und kann sonst nie בנדבה gebracht werden. Es ist das höchste Ideal, das gesteckt ist, das eben nur als gesteckt, als das vom Heiligthum gewiesene hohe Ziel erscheinen darf, dessen aus נדבה hervorgehende Darbringung aber eine die Höhe dieses Ziels verkennende Anmaßung in sich fassen würde. Seine Darbringung hier בנדבה und auf מזבח החיצון war daher nur הוראת שעה, eine aus der Bedeutung des Momentes und des momentanen Zweckes hervorgehende ausdrückliche Gestattung. Als חנכת המזבח zeigt es eben das ריח נחוח, zu dem hinan der מזבח החיצון die Wege fortan lehren soll, in seiner reinsten Vollendung, und von dem Stammesfürst als Stammesfürsten dargebracht, spricht es das Gelöbniß aus, daß dieses höchste Ziel jüdischer Vollendung auch seinem Stamme als solchem als ein mit allen Gütern und Gaben alle kommenden Zeiten hindurch anzustrebendes ewig voranleuchten soll. Alle Wünsche seines Stammes sollen in Befriedigung der göttlichen Wünsche aufgehen. All' sein ריח נחוח ein ריח ניחוח לד' werden.

Zusammengefaßt sprechen קערה, מזרק und כף allgemein die drei Grundweihehandlungen קבלה, זריקה, הקטרה: Aufnahme, Hingeben, Aufgehen aus, die an und auf dem Altare zur Vollziehung kommen werden und also den Grund der חנכת המזבח bilden, und zwar beginnt die Aufnahme in den Kreis des Heiligthums schon mit den äußeren Gütern: קערה, die Hingebung vollzieht sich mit dem lebendigen Wesen der Persönlichkeit: מזרק, und das vollendetste Aufgehen in Gott, כף, vollzieht sich vor Allem mit dem Gott entstammenden, Gott zuwallenden Göttlichen im Menschen. Vielleicht haben diese oder ähnliche Betrachtungen bei der Wahl der Gewichtzahl dieser Geräthe mitgewirkt. קערה: 130, מזרק: 70, כף: 10. Zehn als Einheit genommen, giebt die Zahlen 13, 7, 1, offenbar eine absteigende, sich verjüngende Proportion mit der Differenz: 6. 13 — 7 = 7 — 1. Nun kennen

11. Da sprach Gott zu Mosche: Je Ein Fürst für den Tag, je Ein Fürst für den Tag sollen sie ihr Opfer zur Einweihung des Altares näher bringen.

12. Da war es, der am ersten Tage sein Opfer näher brachte: Nachschon, Sohn Aminadab's vom Stamme Jehuda.

13. Und sein Opfer war: Eine silberne Schaale, hundert und dreißig an Gewicht, Ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligthums; beide voll feinen Weizenmehls, mit Oel durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

11. וַיֹּ֥אמֶר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֑ה נָשִׂ֨יא אֶחָ֜ד לַיּ֗וֹם נָשִׂ֤יא אֶחָד֙ לַיּ֔וֹם יַקְרִ֙יבוּ֙ אֶת־קָרְבָּנָ֔ם לַחֲנֻכַּ֖ת הַמִּזְבֵּֽחַ׃ ס

12. וַיְהִ֗י הַמַּקְרִ֛יב בַּיּ֥וֹם הָרִאשׁ֖וֹן אֶת־קָרְבָּנ֑וֹ נַחְשׁ֥וֹן בֶּן־עַמִּינָדָ֖ב לְמַטֵּ֥ה יְהוּדָֽה׃

13. וְקָרְבָּנ֞וֹ קַעֲרַת־כֶּ֣סֶף אַחַ֗ת שְׁלֹשִׁ֣ים וּמֵאָה֮ מִשְׁקָלָהּ֒ מִזְרָ֤ק אֶחָד֙ כֶּ֔סֶף שִׁבְעִ֥ים שֶׁ֖קֶל בְּשֶׁ֣קֶל הַקֹּ֑דֶשׁ שְׁנֵיהֶ֣ם ׀ מְלֵאִ֗ים סֹ֛לֶת בְּלוּלָ֥ה בַשֶּׁ֖מֶן לְמִנְחָֽה׃

---

sprechen und damit zugleich zu bekunden, wie sie diese mit der משיחה des Altars in Mitte der Nation beginnende Wirksamkeit des Heiligthums in der Nation verstünden und beherzigten. Daher ויקריבו הנשאים את קרבנם לפני המזבח, und sie brachten es gleichzeitig und zusammen, die Gleichheit der von ihnen vertretenen Stämme und die Einmüthigkeit ihrer Gesinnung dem Gesetzesheiligthum gegenüber damit bezeugend.

V. 11. ויאמר ד׳ וגו׳. Gott aber bestimmte, dem Fürsten eines jeden Stammes solle Ein Tag zur Darbringung seines Opfers eingeräumt werden. Repräsentirt doch jeder Stamm eine Eigenart socialer Menschen-Eigenthümlichkeit, deren Läuterung, Durchbringung mit dem Geiste des Gesetzes, und deren Bethätigung in Verwirklichung der Anforderungen desselben einen durchaus wesentlichen selbstständigen Beitrag zur Lösung der Gesammt-Aufgabe der Nation bildet.

V. 12. ויהי המקריב וגו׳. Es geschah die Darbringung ganz in der Reihenfolge der Kap. 2. für die Lagerung und Wanderung gegebenen Stellung und Gruppirung der Stämme. Siehe das.

V. 13. וקרבנו וגו׳. קערה ist ein כלי שרת, in welchem ein מנחה die Heiligung seiner Aufnahme vom Heiligthum empfängt, und in welchem es durch הגשה im S. W., der Seite des dem Gesetze zugewandten und an dem Gesetze sich erleuchtenden Geistes dargereicht wird. מזרק ist eigentlich ein Wurfgefäß für die זריקה des Blutes zu den Altarhöhen hinan. Nach ספרי waren beide Gefäße, obgleich an Gewicht verschieden, doch an Umfang gleich, מזרק war nur dünner, גלדו דק, so daß sie beide das gleiche Quantum faßten, eine Gleichheit, die in dem שניהם מלאים ihren Ausdruck hat. (Vgl. 3. B. M. S. 371.) Indem der Stammesfürst als ראש בית אבתיו und נשיא מטהו beide mit Mehl und Oel gefüllt zu einem מנחה brachte, sprach er damit den Gedanken aus, daß, was sein Stamm an Gütern der Nahrung und des Wohlstandes nach seiner Eigenart erwirbt,

8. וְאֵת אַרְבַּע הָעֲגָלֹת וְאֵת שְׁמֹנַת הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי מְרָרִי כְּפִי עֲבֹדָתָם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃

9. וְלִבְנֵי קְהָת לֹא נָתָן כִּי־עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ עֲלֵהֶם בַּכָּתֵף יִשָּׂאוּ׃

10. וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֵת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂיאִם אֶת־קָרְבָּנָם לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ׃

8. und vier der Wagen und acht der Rinder gab er den Söhnen Merari's; entsprechend ihrem Dienste, unter Leitung Ithamar's, des Sohnes Aharon's, des Priesters.

9. Den Söhnen Kehath's gab er keine; denn ihnen lag der Dienst des Heiligthums ob, sie hatten auf der Schulter zu tragen.

10. Sodann brachten die Fürsten die Einweihung des Altars näher, am Tage da man ihn salbte; es brachten die Fürsten ihr Opfer näher vor den Altar.

V. 9. כי עבודת הקדש עליהם, im Gegensatz zu עבדת אהל מועד im engeren Sinne des V. 5. Ihnen lag der Dienst des קדש im eigentlichsten Sinne ob, jener Gegenstände, die die eigentlichen Objekte bilden, für welche das אהל מועד errichtet worden. Sie sind das eigentlich Heilige, durch dessen Heiligkeit alle andern Heiligthümer ihre Heiligkeit erhalten, sie sind das קדש der קדשים, קדש הקדשים, wie sie Kap. 4, 4. genannt werden. Sie sind dasjenige קדש, in welchem die ganze von uns zu lösende Aufgabe ihren Ausdruck hat, für welche wir daher die eigenste Kraft unseres Wesens einzusetzen haben, daher: בכתף ישאו.

V. 10. ויקריבו הנשאים, darauf brachten sie, nicht als נשיאי ישראל als die Häupter der Gesammtheit, sondern als נשיאי המטות und ראשי בית אבתם, als die Stammesfürsten, חנכת המזבח. Wir haben bereits zu 1. B. M. 14, 14. den Begriff חנך als das Einführen eines Objektes in seine Bestimmung erläutert. Wir haben dort bemerkt, wie diesem Begriffe ein negatives und ein positives Merkmal innewohnt. Es ist eine verneinende und eben dadurch eine um so intensivere Aktivität gewährende Begrenzung. — (Passivität ist dort zu berichtigender Druckfehler. Ebenso das Citat am Schlusse K. 9, 9. soll heißen: 2, 18.) — Die verneinende, den Altar von jeder andern Bestimmung sondernde Heiligung war bereits durch משיחה ausgedrückt und das Positive seiner Bestimmung zugleich nur durch die würzigen Bestandtheile des שמן המשחה (siehe 2. B. M. S. 508.) angedeutet. In die Bethätigung dieses positiven Inhalts seiner Bestimmung wollten die Fürsten der Stämme Israel's sofort nach seiner משיחה den Altar einführen. Das auf dem Altar als אש אוכלה leuchtende אש דת-Feuer ist ja eine Aufforderung an Jeden, sich mit Allem was dieses sein „Ich" umfaßt der Macht des göttlichen Gesetzes zur „Nahrung" des Göttlichen auf Erden und zur Gestaltung alles Irdischen zum „göttlichen Wohlgefallen" hinzugeben. Dieser stillschweigenden mit dem Moment der vollendeten משיחה ergehenden Aufforderung fühlten sich die Fürsten der Stämme Israel's gedrungen sofort zu ent-

3. und brachten ihr Opfer vor Gott hin: sechs Wagen mit Bedeckung und zwölf Rinder; je Ein Wagen auf zwei Fürsten und Ein Ochse von je Einem. Sie brachten sie vor die Wohnung hin.

4. Da sprach Gott zu Mosche:

5. Nimm sie von ihnen; sie sollen bleiben um zum Dienste des Zusammenkunftbestimmungszeltes zu dienen, und du giebst sie den Leviten, jeglichem nach seinem Dienste.

6. Da nahm Mosche die Wagen und die Rinder und gab sie den Leviten.

7. Zwei der Wagen und vier der Rinder gab er den Söhnen Gerschon's nach ihrem Dienste,

3. וַיָּבִיאוּ אֶת־קָרְבָּנָם לִפְנֵי יְהוָה
שֵׁשׁ־עֶגְלֹת צָב וּשְׁנֵי עָשָׂר בָּקָר
עֲגָלָה עַל־שְׁנֵי הַנְּשִׂאִים וְשׁוֹר
לְאֶחָד וַיַּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן׃
4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
5. קַח מֵאִתָּם וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת־
עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְנָתַתָּה אוֹתָם
אֶל־הַלְוִיִּם אִישׁ כְּפִי עֲבֹדָתוֹ׃
6. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הָעֲגָלֹת וְאֶת
הַבָּקָר וַיִּתֵּן אוֹתָם אֶל־הַלְוִיִּם׃
7. אֵת ׀ שְׁתֵּי הָעֲגָלוֹת וְאֵת אַרְבַּעַת
הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי גֵרְשׁוֹן כְּפִי
עֲבֹדָתָם׃

---

ihres besonderen Stammes zu vertreten; daher waren sie auch: הם העומדים על הפקודים diejenigen, die einen Monat später der Zählung der Einzelnen nach Familien und Stämmen für die Gesammtgemeine zu assistiren hatten. (Siehe zu K. 1, 2—4.)

V. 3. ויביאו את קרבנם. Wir haben bereits zu 3. B. M. 1, 2. bemerkt, wie Alles womit man sich Gott zu nähern sucht, קרבן heißt. Auch diese Wagen waren vermittelst des Zweckes, für welchen sie dargebracht wurden, eine Spende, die die zu Gott hinanstrebende Gesinnung der Spender kund gab. עגלת צב, צב findet sich auch Jesaias 66, 20. als Transportmittel wieder. Es dürfte, lautverwandt mit סבב, eine allseitige Umgebung des Wagenraums bedeuten, durch welche die in den Wagen gebrachten Personen oder Gegenstände geschützt werden. Hier, zum Transport der unverhüllt auf die Wagen geladenen Bestandtheile der Wohnung, war eine solche Bedeckung unerläßlich. So auch ת״א: כד מחפין. Diese Wagen brachten sie als נשיאי ישראל, als die Häupter der Gesammtnation. Sie bethätigten darin das Nationalbewußtsein, daß die Nation das Gesetzes-Heiligthum als den Nationalschatz begriff, den die Nation auf allen ihren Wanderungen, wie der Körper die ihn belebende Seele, mit fort zu tragen habe. Daß sie diese Wagen als נשיאי ישראל, und nicht als נשיאי המטות ראשי בית אבתם dem Heiligthume widmeten, sprach sich in der Vereinigung je zweier נשיאים zu Einem Wagen nebst dessen Gespann aus. Es trat also Keiner für seinen Stamm allein in einer Spende hin. ויקריבו אותם לפני המשכן: מלמד שהביאום ומסרום לצבור, sie machten die Wagen zum Nationaleigenthum (מדרש רבה).

2. brachten Jisrael's Fürsten, die Häupter ihres Vaterhauses näher — es waren dies die Fürsten der Stämme, dieselben, die sodann den Zählungen beistanden,

2. וַיַּקְרִיבוּ נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל רָאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם הֵם נְשִׂיאֵי הַמַּטֹּת הֵם הָעֹמְדִים עַל־הַפְּקֻדִים׃

אותו ואת כל כליו war erst vollendet vollzogen, als וימשחם ויקדש אותם, d. h. die Heiligung eines jeden Theiles des Heiligthums war erst durch die Heiligung des Ganzen vollzogen. Bildet doch das Gesammtheiligthum Eine einheitliche Idee, die in ihrer Ganzheit jedem einzelnen Theile die Weihe seiner Bedeutung ertheilt. Jeder Theil für sich allein ist in mangelhafter Einseitigkeit nicht fähig Träger der seine Heiligkeit bedingenden Bestimmung zu sein. Die Heiligkeit jedes Theils ist durch das ergänzende Hinzukommen aller übrigen bedingt. Und ebenso kann das Ganze nicht Eines selbst seiner letzten Theile entrathen. Nichts ist für die Idee des Ganzen entbehrlich, nichts bedeutungslos. Alles zusammen ist die plastische Darstellung des Satzes: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. Wie aber ein Satz keines Wortes, keiner Silbe, keines Buchstaben entrathen kann, hinwieder aber kein Buchstabe, keine Silbe, kein Wort für sich allein bedeutungsvoll ist: also ist auch das Heiligthum Ein symbolisches Satzganzes, in welchem das Ganze keines Theiles und kein Theil des Ganzen entbehren kann.

אתו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו, es ist hier das Gesammtheiligthum in seinen beiden Hauptbestandtheilen bezeichnet: משכן וכל כליו vergegenwärtigt die Aufgabe, מזבח וכל כליו (חצר) den Weg zur Lösung dieser Aufgabe.

V. 2. ויקריבו וגו'. Das Objekt zu ויקריבו ist קרבנם des folgenden Satzes, es heißt eigentlich: ויקריבו ויביאו את קרבנם וגו'. Der Satz ist unterbrochen durch nähere Bezeichnung des Subjekts: נשיאי ישראל. Es waren נשיאי ישראל, Jsrael's „gehobene Träger", die Männer, die vermöge ihrer Stellung auf der Höhe der nationalen Bestimmung standen und von dieser Stellung aus die Nation zur gleichen Höhe hinanerheben sollten. Sie waren ראשי בית אבותם. בית אב sind die durch Abstammung aus Einem Stammeshause zur Stammes-Einheit vereinigten Familien. Diese in der Gesammtnation als die נשיאי ישראל hervorleuchtenden Männer waren eben diejenigen, welche innerhalb der zur Stammes-Einheit vereinigten Familien vermöge des ihrer Persönlichkeit und ihrem socialen Charakter geschenkten Vertrauens und gewährten Einflusses an die Spitze aller die Stammes-Interessen berührenden Angelegenheiten berufen waren. Vermöge dieser doppelten Eigenschaft, als נשיאי ישראל und ראשי בית אבתם waren sie die Geeignetsten: נשיאי המטות zu sein. Der seiner inneren Beziehung zufolge בית אב genannte Stamm heißt: מטה als „Ast" des großen Nationalganzen, der als solcher aus der Gesammtwurzel und dem Gesammtstamme den Nationalgeist in die Besonderheit der Stammes-Einheit überleitet um die Gesammtaufgabe innerhalb der Eigenart des Stammes zur Verwirklichung zu bringen. Als נשיאי ישראל der Gesammtheit und als ראשי בית אב der Stammesbesonderheit angehörend waren sie daher die Berufensten als ראשי המטות die Gesammtinteressen innerhalb

חמישי. 1. וַיְהִי בְּיוֹם כַּלּוֹת מֹשֶׁה לְהָקִים אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וַיִּמְשָׁחֵם וַיְקַדֵּשׁ אֹתָם׃

Kap. 7, 1. Es war schon am Tage als Mosche die Wohnung aufzurichten vollendete, als er sie salbte und sie und ihre Geräthe, den Altar und alle seine Geräthe heiligte, als er zusammen sie salbte und heiligte:

שילוח מחנה
גזל הגר סוטה נזיר
ברכת כהנים.

Kap. 7, 1. Wie wir bereits zum Eingange dieses vierten Buches bemerkt, schloß sich der Inhalt des ganzen dritten Buches der Errichtung des Heiligthums an, mit welchem das zweite Buch geendet hatte, indem es die Gesetze der Heiligung lehrte, welche das Heiligthum und das Gesetzeszeugniß, dem es errichtet war, als Aufgabe unseres Lebens setzen. Dieses vierte Buch hat nun das Verhältniß und das Verhalten der Nation zu diesem Gesetzesheiligthume zum Inhalt, und hatten die ersten sechs Kapitel die Gesammtnation in allen ihren Gliedern, Familien und Stämmen durch Zählung jedes Einzelnen für den Dienst des Heiligthums berufen gezeigt, hatten sie dann in ihrer näheren und ferneren Gliederung — ישראל, לוים, כהנים — um das Heiligthum als ihren gemeinsamen Mittelpunkt geschaart, hatten die Wirkung dieses heiligen Mittelpunkt's auf die es umkreisende dreigliedrige nationale Umgebung symbolisch in שלוח מחנה, concret in גזל הגר, סוטה und נזיר vergegenwärtigt, und endlich die in der plastischen Darstellung des Heiligthums und seines Inhalts gegebenen Verheißungen einer die Gottesgegenwart bezeugenden nationalen Heilesblüthe im täglichen Ausspruch des Priestersegens, ברכת כהנים, zum Ausdruck gebracht.

Dieses siebente Kapitel greift nun etwas zurück auf den bereits im 2. B. M. K. 40, 17. genannten Tag der definitiven Errichtung des Heiligthums, den ersten Nissan des zweiten Jahres, an welchen auch bereits das Kap. 9, 1. des dritten Buches wieder angeknüpft, und den der Anfang dieses Buches nur um einen Monat überschritten hatte, um durch die Zählung, Gliederung, Lagerung und die sich diesen anschließenden Gesetzesgruppen die durch dies errichtete Heiligthum veranlaßten Anordnungen zu vollenden. Es greift dieses Kapitel auf jenen Tag der Errichtung des Heiligthums zurück, um nun diesen Anordnungen gegenüber zu berichten, wie selbst vor Erlaß dieser Anordnungen, wie gleich am Tage der Errichtung des Heiligthums die Stammesfürsten der Nation ihre Stellung zu diesem Heiligthum begriffen, und in welcher Weise sie dieses Bewußtsein und diese Gesinnung bethätigten.

ויהי ביום כלות משה להקים וגו'. Siehe zu 2. B. M. 40, 17, 18. — וימשח אתו וגו'. Siehe zu 2. B. M. 30, 23—29. — וימשחם ויקדש אתם, diese Wiederholung wird im ספרי also erläutert: וימשח אתו ויקדש אותו ואת כל כליו שומע אני ראשון שנמשח היה משיחה וקדושה, die קדוש ת"ל וימשחם ויקדש אתם מגיד שלא קדש אחד מהם עד שנמשחו כולם

und lasse dann Seine Gegenwart dir nahen und dir Frieden ewig gewähren. — Außer dem מקד״ש freilich, wo es der konkreten Verwirklichung dieses Segens, dem Hinanstreben zu diesem Segensziele in den einzelnen Kreisen und Schichten der Nation gilt, dort muß jedes Glied dieses Segens einzeln zur besondern Beherzigung gebracht werden: es müssen die Segen erstrebenden Kreise zuerst die nur zu Gott aufschauende Erwartung des materiellen Segens und Schutzes durch Amen sich aneignen, und dann die nur durch Gottes Gegenwart zu stillende Friedenssehnsucht und Gewißheit durch Amen zu der Ihrigen machen. ברכת כהנים במקד״ש und ברכת כהנים בגבולין verhält sich in dieser Beziehung ähnlich wie תפלין של יד und תפלין של ראש (siehe 5. B. M. 6, 8.).

Ist diese Auffassung nicht irrig, so dürfte damit auch die von תוספ׳ Sota 40, b. ד״ה וכל כך angeregte Frage sich lösen: weil überall im מקד״ש nicht Amen gesprochen wurde und daher das im מקד״ש Gesprochene nicht für die Aneignung der Anwesenden beschränkt war, war dort ברכת כהנים nur ברכה אחת, nur Eine ברכה, und wenn von den Anwesenden Etwas als Response zu sprechen war, so konnte es nur nach dem Schlusse des dritten Satzes gesprochen werden. Nach רמב״ם sprachen die Anwesenden zum Schlusse ברוך ד׳ אלקי ישראל מן העולם עד העו״ם, nach Andern בש״כמ״לו — siehe באר שבע Sota zur St. — und schlossen somit unser ברכה=Gelöbniß der von Gott zu erwartenden ברכה an. Siehe חורב K. 111. Es schließt dies nicht aus, daß, wie תוספ׳ vermuthet, ebenso wie am י״כ auch bei ברכת כהנים jeder ausgesprochene Gottesname mit בשכמל״ו von den Anwesenden begrüßt wurde.

Dem entsprechend kommt auch im מקד״ש bei ברכת כהנים der Gottesname in seinen objektiven Lauten zum Ausspruch, während בגבולין er nur wie immer im Attribut אדנות ausgesprochen wird. Dort ist der ganze Akt Ausspruch, es spricht sich in ihm das מקד״ש aus. Hier wird er zur Auffassung, und auch der Gottesname wird in dem Attribut gegeben, unter welchem er von uns zu denken ist. Endlich בגבולין heben die כהנים die Hände nur bis gegen die Schultern, im מקד״ש streckten sie sie über ihre Häupter hinaus. Im מקד״ש war dem Gedanken zu begegnen, als ob die Gottesgegenwart in den Tempel gebannt sei, darum hoben sich die auf Gott hinweisenden Priesterhände weit in die Höhe, auf das Weltall hinweisend, dessen „Höhen Gottes Thron und dessen Erdenniedere Seiner Füße Schemel" — Außer dem Tempel ist dem gegenüber der Gedanke zu beleben, daß auch hier Gottes Gegenwart, daß מלא כל הארץ כבודו, daß שכינה למעלה מראשינו, daß Gottes Gegenwart über unserem Haupte, daß das Göttliche dem Menschlichen unendlich nahe, und wo das Menschenbereich endet, das Bereich des Göttlichen beginne — (Kidduschin 31, a.) — nur bis zu den Schultern heben sich die hinauf zu Gott deutenden Hände. —

Erwägen wir schließlich פרשת ברכת כהנים im Zusammenhange mit den vorangehenden פרשיות, so zeigt sich auf den ersten Blick:

יברכך ist die im מחנה ישרא׳ zu verwirklichende ברכה,

יאר ist die zunächst im מחנה לויה zu verwirklichende ברכה,

ישא ist die sich im מחנה שכינה verwirklichende ברכה;

somit bilden diese drei מחנות des jüdischen Volkes die einheitliche Grundidee der Zusammenordnung dieser verschiedenen Gesetze:

ואני אברכם׃ ס

Jisrael's Söhne; und Ich, ich segne sie.

---

auf Nehemia 9, 5., wo die Versammelten von den Leviten aufgefordert werden: קומו ברכו את ד׳ אלקיכם מן העולם עד העולם, und zu Gott gewandt das Entsprechen dieser Aufforderung mit: ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה ausgedrückt wird. Sinnvoll erläutert dies der Commentator ר׳ אליהו zum Jeruschalmi Berachoth, Ende: כיון שלא היו עונין במקדש ת״ל קומו ברכו וגו׳ : משמע כלם היו מן המברכין ולא היה בהן שאינו מברך אלא עונה אמן ש״מ שהמברך אומר בא״י וכו׳ והעונים בשכמל״ו והל׳ שפיר כולן מברכין.; Außerhalb des מקדש spricht der Vorbeter die ברכה zunächst für die versammelte Gemeinde aus, daß die Versammelten das Ausgesprochene sich aneignen und zu dem Ihrigen machen, das ist Zweck des lauten, vorbetenden Aussprechens, und diese Aneignung des Vorgesprochenen wird durch: „Amen" vollzogen. (Siehe oben K. 5, 22.). Was aber im מקדש gesprochen wird, hat nationale Bedeutung, wird für die volle Gesammtheit gesprochen, ganz so wie das מקדש selbst und die Opfer, bei welchen ברכות gesprochen wurden, nur nationalen Gesammtcharakter haben. Was im מקדש gesprochen wurde, war ja überhaupt nichts als Wort-Ausdruck Dessen, was im מקדש für das nationale Gesammtbewußtsein dargestellt und vollzogen ward. (Vgl. Jeschurun Jahrg. XI u. XII: die ש״ע). Daher war im מקדש kein Amen zu sprechen. Jedes Amen würde dem für das allgemeinste Bewußtsein Ausgesprochenen den Schein der Beschränktheit für einen verschwindenden Bruchtheil gebracht haben. Vielmehr treten alle Anwesenden selber mit in die Bedeutung des Aussprechenden ein, und dem Ausgesprochenen blieb ungeschmälert der Charakter allgemeinster Bestimmung.

Auch ברכת כהנים ward im מקדש nicht wie בגבולין für den beschränkten Kreis des anwesenden Bruchtheils der Nation gesprochen, auch ברכת כהנים sollte daher dort nicht durch „Amen" den Schein dieser beschränkten Beziehung erhalten, und eben weil ברכת כהנים im מקדש nicht zunächst nur für das Bewußtsein der Anwesenden gesprochen ward, weil auch ברכת כהנים, und ברכת כהנים zumal, in der Idee weit über die beschränkten Gränzen der Mikdasch-Räume hinüberreicht, weil in ברכת כהנים der die Gesammtnation, ja in ihrer letzten Bestimmung die Gesammtmenschheit umfassende Mikdasch-Gedanke zum Ausspruch kommt, dieser Gedanke aber nur Ein einheitlicher ist, darum ward im מקדש die ברכת כהנים nur als Eine ברכה gesprochen. Auf den ersten Blick ergibt sich's nämlich, wie die drei ברכת כהנים-Sätze nichts als der Wortausdruck dessen sind, was מקדש וכליו zur Darstellung bringen. יברכך, יאר und ישא entsprechen den Ideen der שולחן, מנורה und ארון, יברכך stellt wie שולחן die materielle Wohlfahrt, יאר wie מנורה die geistige Erleuchtung der Nation unter Gottes Spende und Obhut, und ישא spricht vollständig wie ארון und כפרת die Gottesgegenwart überall da aus, wo alles Materielle und Geistige — שולחן-יברכך, מנורה-יאר — sich zur Aufnahme-Verwirklichung des geoffenbarten Gotteswillens — ארון — vereinigt. Wie im ארון der Schwerpunkt des מקדש liegt, dem שולחן und מנורה sich als Vorbedingungen unterordnen, also ist ישא auch der Schwerpunkt der ברכת כהנים im מקדש, dem sich יברכך und יאר als Vordersätze anfügen, und im מקדש spricht sich ברכת כהנים also aus: Gott gebe dir Segen und Schutz, Licht und Begabung

27. Sie legen meinen Namen auf | 27. וְשָׂמ֥וּ אֶת־שְׁמִ֖י עַל־בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֑ל

Walten ganz allein in gegensätzlicher Isolirung vereinsamst, bist du es gerade, dem Gott שם שלום, dem Gott den höchsten harmonischen Einklang unerschütterlich sichert. Sei du nur der rechte wahrhafte Gottesdiener mit allem deinem Leiblichen und Geistigen, also, daß Gott in dir die Verwirklichung des Zieles aller Seiner Endziele erblicken kann, so fühlt alles Empfindende und Denkende um dich Dich als seine Ergänzung, dich als den Strebepunkt und Träger seines Seins, und dem Athemzuge eines wahrhaft Gott dienenden Menschen jubelt der Einklang des Weltalls Harmonieen zu —

V. 27. ושמו את שמי וגו'. Nicht die Priester segnen Israel, ihr Wort hat überall nicht segnende Kraft, nur לשום שמי על בני ישרא' ist ihre Aufgabe, den Segen schaffe Ich, ואני אברכם. שום שם ה' על ישראל, Gottes Namen auf Israel nachdrucksvoll und dauernd zu „legen", Israel zum Träger des göttlichen Namens zu machen, allen Beziehungen Israel's den Namen „Gott" aufzuprägen, es auszusprechen, daß Israel allen Segen und allen Schutz, alle Offenbarung und alle Begabung, alle Erhebung und allen Frieden von G o t t erwarte, und also nur von Gott erwarte, daß dieser Segen und Schutz, diese Offenbarung und Begabung, diese Erhebung und dieser Friede selbst zu einem Gottesnamen, selbst zu einer Gott offenbarenden Thatenschrift Gottes werden, wie Gott es verheißen: לא תעשון אתי וגו' בכל המקום אשר וגו', daß nicht in plastischen Bildern, daß in dem Segen, den Er uns gestaltet, Er da Seine Gegenwart befunden werde, wo Er Seinen Namen werde genannt wissen wollen, (siehe 2. B. M. 20, 21.), dieses Aussprechen des Gottesnamens über Israel, dazu soll der Priester das Organ, und zwar das von der zu segnenden Volksgemeine dazu aufzurufende Organ sein, dann wird Gott sie segnen.

ברכת כהנים im מקדש unterschied sich von ברכת כהנים außerhalb des מקדש darin: במדינה אומר אותה ג' ברכות ובמקדש ברכה אחת במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו, במדינה כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן. (Sota 37 b.) Außerhalb des מקדש wurde, wie auch noch bei uns ברכת כהנים in drei Sätzen gesprochen, im מקדש wurden die drei Verse als Eine ברכה ausgesprochen. Im מקדש wurde der Gottesname in seinen wirklichen Schriftlauten ausgesprochen, außer dem מקדש nur in seinem Attribut (אדנ׳). Außer dem מקדש erhoben die כהנים ihre Hände nur bis zur Schultergegend, im מקדש erhoben sie sie über ihre Häupter.

Daß im מקדש die drei Verse des כהנים-Segens als Ein Satz ausgesprochen wurden, wird das. 40, b. dadurch motivirt: לפי שאין עונין אמן במקדש, weil überhaupt den im מקדש gesprochenen ברכות nicht mit „Amen" erwidert wurde. Anstatt „Amen" sprach die versammelte Gemeinde: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, und zwar wie es dem Wortlaute (Thaanith 16 b.) gemäß scheint, nicht, wie תוספ' Sota 40, b. als „möglich" bezeichnet, sofort bei Nennung des Gottesnamens, sondern zum Schlusse einer jeden ברכה, an der Stelle des Amen. Es heißt dort ebenso vom מקדש: והן עונין אחריו ב׳ש׳כ׳מ׳ל׳ו׳, wie es von der Weise בגבולין (außer dem מקדש) heißt: והן עונין אחריו אמן. Daß die im מקדש Versammelten nicht Amen zu den vom Vorbeter gesprochenen ברכות sprechen, sondern sich mit ב׳ש׳כ׳מ׳ל׳ו׳ der ausgesprochenen ברכה anschlossen, wird wiederholt mit dem Hinweise

26. Es trage Gott sein Angesicht dir zu und gründe dir Frieden.

26. יִשָּׂא יְהוָה ׀ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם׃ ס

---

die Wege der göttlichen Waltung und die uns von Gott gewiesenen Pflichtwege unseres Wandels) — das Mittel zur Allerleuchtung der Menschheit. אלק' יחננו, heißt es dort, אלקים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה לדעת בארץ דרכך בכל גוים ישועתך יודוך עמים אלקים יודוך עמים כלם ישמחו וירננו לאמים כי תשפט עמים מישור ולאמים בארץ תנחם סלה וגו' וגו'.

Der ganze Psalm ist ein Commentar zu unserm Satze.

V. 26. ישא וגו'. Der Ausdruck נשא פנים אל־ von Gott kommt nicht wieder vor. Im ב' רבות findet sich die Erklärung: יהפך פניו כלפי אצלך, Er wende Sein Angesicht dir zu, כמה דתימא ופניתי אליכם (3. B. M. 26, 9.) Es wäre also eine Umschreibung für יפנה ד' אליך. In der That leitet auch dort das ופניתי אליכם einen Höhepunkt der göttlichen Segensverheißungen ein (siehe das.) So auch ת"א: יסב ד' אפיה לותך. Dort (3. B. M. 26, 9.) war bereits eine Fülle von Segnungen verheißen: Fruchtbarkeit, Friede, Sieg, darauf folgt dann ופניתי אליכם und kann nicht anders als eine noch innigere persönlichere Beziehung des göttlichen Wesens und der göttlichen Waltung zu den persönlichen Momenten des Menschen- und Volksdaseins bezeichnen, die sodann in dem והתהלכתי בתוככם ונתתי משכני בתוככם ihren Gipfel erreicht. Auch hier ist bereits materieller und geistiger Segen, und zwar bei der Allgemeinheit des Ausdrucks in umfassendstem Maße, ausgesprochen. Dem schließt sich nun ישא וגו' an und spricht das höchste, das letzte Segensresultat aus, das dem vorangegangenen יברכך, יאר, die Krone der Erfüllung bringen soll. Es ist dies die innigste, persönlichste Gottesnähe; sie wird gewonnen, wenn alle gottverliehenen, materiellen und geistigen Güter und Gaben im Sinne der erleuchteten Erkenntniß des göttlichen Willens ganz nur der Verwirklichung und Förderung der göttlichen, von Gott geoffenbarten Ziele zugewendet werden. Nicht ist die Gottesnähe das Wünschenswerthe, um in ihr und durch sie materiellen und geistigen Segen zu erhalten. Sondern aller materieller und geistiger Segen ist nur wünschenswerth, um durch deren gottgewiesene Verwendung der Gottesnähe gewürdigt zu werden. קרבת אלקים, die Gottesnähe, ist das טוב an sich, ist das absolute Gute. (Ps. 73, 28.)

Das פנים in ישא וגו', wie in יאר וגו' gefaßt, spräche diese innigste Gottesbeziehung noch näher also aus: Wenn du die dir erleuchteten Gottes-Ziele mit den dir verliehenen geistigen Begabungen zur rechten Erkenntniß und mit den dir verliehenen materiellen Mitteln zur rechten Verwirklichung bringst, dann trägt Gott dir zu alle seine Waltungs-Ziele in Natur und Geschichte, dann wirst du, dann wird das Entstehen, das Dasein, das Fortbestehen und die Entwickelung eines also Gott dienenden Menschenkreises auf Erden, wie er in dir sich verwirklicht, das Produkt sein, in welchem alle Ziele der Gotteswaltungen auf Erden münden, ישא ד' פניו אליך, dich macht Gott zum Zielblick Seiner Waltungen — וישם לך שלום, und während es scheint als ob du durch dein Gott und nur Gott zugewandtes Streben und durch Gottes dir, und scheinbar nur dir zugewandtes

24. יְבָרֶכְךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ: ס

25. יָאֵר יְהוָה׀ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: ס

24. Es segne dich Gott und behüte dich.

25. Es erleuchte Gott sein Angesicht dir und begnade dich.

B. 24. יברכך וגו'. Da dies יברכך durch den Nachsatz וישמרך ergänzt wird, so bezieht sich wohl die hier ausgesprochene ברכה zunächst auf solche Güter, hinsichtlich deren wir, wenn sie schon gewährt sind, der שמירה, des Schutzes bedürfen, daß sie uns erhalten bleiben, daß deren Besitz uns wahrhaft zum Heile gereiche. So auch ספרי: (5 B. M. 28, 3.) בברכה המפורשת ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה ברוך טנאך ומשארתך וגו' יברכך ד' בנכסים וישמרך בנכסים, וישמרך בגוף, וישמרך מיצר הרע, וישמרך שלא ישלטו אחרים עליך, וישמרך מן המזיקים. Es bildet somit das Gedeihen aller leiblichen und materiellen Güter und der Schutz vor allem Schadenden den Inhalt dieses ersten Segen-Satzes.

B. 25. יאר וגו'. Vgl. בעמוד אש להאיר להם (2. B. M. 13, 21) להאיר להם את הדרך (Nehemias 6, 12), האירו ברקים תבל (Ps. 77, 19.), האירו ברקיו תבל (das. 97, 4) wo האיר einen Gegenstand beleuchten, hell machen bedeutet, so daß er gesehen wird. So Ps. 76, 5 נאור אתה von Gott, wenn er durch Allmachtthaten seiner Waltungen sichtbar geworden. Die von ihm ausgehenden Weltereignisse werfen ihre Strahlen auf ihren Urheber zurück und zeigen Ihn in der Größe und Allmacht seiner Herrschaft. פני ד' sind die „Hinblicke Gottes", die Ziele, die er durch Seine Waltungen verwirklichen, und durch die zum freien Dienste seines Willens berufene Menschenthat verwirklicht sehen will. So heißt es Ps. 89, 15: צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך, Recht und Gerechtigkeit sind das, worauf Gottes Weltenthron ruht, Liebe und Wahrheit das, worauf Sein Angesicht gerichtet ist.

חנן haben wir bereits zu 1. B. M. 6, 7. in seiner Verwandtschaft mit ענן und הנן als Gewährung des Jemandem Wünschenswerthen erkannt. Als Ergänzungssatz zu dem vorangehenden יאר וגו' ist es die Gewährung der für das Schauen der uns in's Licht gesetzten פני ד', d. i. für die Erkenntniß und das Verständniß der uns geoffenbarten פני ד' erforderlichen geistigen Begabungen. יאר ד' פניו אליך hieße somit: Gott offenbare dir die Ziele Seiner Waltungen und Seine durch dich zu erreichenden Ziele, — Jenes durch Sein Prophetenwort, dieses durch Sein Gesetzeswort, — ויחנך und Er statte dich mit den geistigen Fähigkeiten aus, Seine dir in תורה und נביאה gegebenen Offenbarungen zu verstehen, und aus ihnen Seine Waltungen in der Geschichte und deine Aufgaben im Leben zu erschauen. So auch in ספרי: יאר זה מאור תורה שנא' כי נר מצוה ותורה אור ויחנך יחנך בתלמוד תורה, ויחנך בדעת ובבינה ובהשכל ובמוסר ובחכמה. So auch in ב׳ רבות mit gleichzeitigem Hinblicke auf den Gebrauch des Ausdruckes חנינה für Gewährung geistiger Begabungen in unseren Gebeten: ויחנך, הרי הם מבורכים ושמורים ושכינה ביניהם ומנין אף חננים בדעת ובבינה תלמוד לומר ויחנך כמה דתימא דמצלינן אתה חונן לאדם דעת לאנוש בינה.

Auf die Gewährung dieses geistigen Segens blickt Ps. 67 aus und erkennt in Israel's erleuchtetem Erschauen der Gotteswege auf Erden — (דרך ד' umfaßt Beides,

Söhnen: So sollt ihr Jisrael's Söhne segnen — zu sagen ist es ihnen —

לֵאמֹ֔ר כֹּ֥ה תְבָרְכ֖וּ אֶת־בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֑ל אָמ֖וֹר לָהֶֽם׃ ס

Angesicht zu Angesicht, und בקול רם: laut. Der Priestersegen hat keine magische, im Priester oder in der Formel liegende Kraft. Die Auffassung des zu Segnenden gehört wesentlich mit zum Segen, ja macht ihn ganz eigentlich zu solchem (siehe V. 27). (Die Bestimmungen בלה״ק, בקול רם, פנים כנגד פנים, בלשון הקדש, בעמידה nicht, liegen alle einfach schon in dem „כה". So wie ich euch im Namen Gottes das Gebot überbringe, so habt ihr auch im Namen Gottes es zu erfüllen (לב״ש א״ח 128.), und wenn ein Theil derselben Sota 38, a. noch mit Hinblick auf das אמור להם nachgewiesen wird, das doch ebendas. auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen wird, so dürfte dies auf der Voraussetzung der gegenseitigen Gleichheit dieser Beziehungen beruhen. Endlich אמור להם: zu sagen ist es ihnen. Wie du, Moses, Aharon und seinen Söhnen gebietest, den Segen auszusprechen, so soll immer in jedem einzelnen Falle erst an sie die Aufforderung ergehen den Segen auszusprechen, sonst sind sie nicht verpflichtet und nicht berechtigt, den Segen auszusprechen. Laut sind sie durch den Vertreter der Gemeinde — (חזן, חזן הכנסת: im talmudischen Sinne der Synagogen-Aufseher oder -Diener, המתעסק בצרכי בית הכנסת oder שמש הכנסת, nicht zu verwechseln mit ש״ץ, שליח צבור, dem Vertreter der Gemeinde im Gebete, dem Vorbeter. תוספ׳ Berachoth 34, a. Wenn bei uns diese Aufforderung durch den Vorbeter geschieht, so thut er dies auch nur durch Delegation, als חזן: im Namen der Gemeinde) — dazu aufzufordern, ja, selbst nachdem sie bereits in Folge dieser Aufforderung das erste Wort gesprochen, wird ihnen jedes folgende Wort des Segens — (nach unserem Brauche immer sogar selbst das erste Wort) — vorgesprochen, und sie haben nur den Segen nachzusprechen, der ihnen von dem Vertreter der zu segnenden Gemeinde ausgesprochen ist, und nach Maimonides הל׳ תפלה XIV. 13 gehört auch dieses mit zur Ausführung der mit אמור להם gegebenen gesetzlichen Vorschrift. Unsere Priester sind demnach bei ihrem Segensprechen vollkommen passives Organ, nur in Folge Aufruf's der Gemeinde und nur den ihnen Namens der Gemeinde vorgesprochenen Segen sprechen sie aus. Es ist also in Wahrheit die Gemeinde, die durch ihren Mund den von Gott vorgeschriebenen Segen über sich aussprechen läßt.

An einen Einzelnen ergeht nicht der Aufruf כהן, לשנים קורא כהנים ולאחד אינו קורא כהן (Sota 38 a.). Sollte nicht vielleicht dem Auftreten Eines Mannes zum Segensprechen leicht ein diese Einzelpersönlichkeit überhebender Schein zuertheilt werden können und darum der Aufruf „כהן" zu unterbleiben haben? Die durch das אמור להם geforderte Passivität beim Segenaussprechen dürfte übrigens auch bei dem Einzelnen durch das Vorsprechen des יברכך gewahrt sein. (Siehe מ״א zu א״ח 128, 13.) (Nach Auffassung Einiger ist מן התורה einem einzelnen כהן das Gebot ברכת כהנים gar nicht ertheilt.)

אמור להם wird Sota 38, a auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen. So auch ת״א: כד ימרון להון. Siehe oben.

22. Gott sprach zu Moscheh: — 22. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

23. Sprich zu Aharon und zu seinen — 23. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו

Die drei פרשיות: גזל הגר, סוטה und נזיר im Zusammenhange zu der vorangegangenen פרשת שלוח מחנה geben daher die Gedanken=Parallele:

שלוח מצורע aus מחנה ישראל findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת גזל הגר, der die Gottesgegenwart im socialen Volksleben bekundenden Institution;

שלוח זב וזבה aus מחנה לויה findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת סוטה, der die Gottesgegenwart im keuschen Geschlechtsleben der Familie bekundenden Institution;

שלוח טמא מת aus מחנה שכינה findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת נזיר, der die Gottesgegenwart für jedes in geistiger und sittlicher Heiligung zu Gott aufstrebende Individuum bekundenden Institution.

Alle drei drücken der Gesellschaft, der Familie, dem Individuum den gottheiligen Stempel auf.

V. 23. דבר אל אהרן וגו׳, nicht eine Ermächtigung, eine Pflicht wird hier den Aharoniden ertheilt Israel's Söhne zu segnen. Es ist der Priestersegen nicht ein Ausfluß ihres Wohlwollens, sondern er ist mit ein Bestandtheil ihres Dienstes am Heiligthume. לעמד לפני ד׳ לשרתו ולברך בשמו wird 5. B. M. 10, 8 dieser Dienst definirt. Ebenso das. 21, 5. כי בם בחר ד׳ אלקיך לשרתו ולברך בשם ד׳. Es gehört somit ברכת כהנים zum שרות und ist eng damit verbunden. Es steht der Priester im Dienste vor Gott und spricht in Seinem Auftrage mit Seinem Namen den Segen aus. Daher nur בעבודה, im Momente der zu vollendenden Gesammtopferhandlung hatten die כהנים den Segen zu sprechen, — ganz so wie Aharon 3. B. M. 9, 22: וישא אהרן את ידו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים, — und auch בגבולין, in den Gebetversammlungen außer dem מקדש, auch noch in unseren heutigen Gebetversammlungen, hat ברכת כהנים nur der עבודה sich anzuschließen, und כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, jeder כהן, der sich nicht während der noch im Vortrage begriffenen עבודה (רצה) anschickt zu dem für das Aussprechen der ברכת כהנים bestimmten erhöhten Platz (דוכן) hinanzugehen, der bleibt für diesmal zurück. (Sota 38, b.) Indem somit ברכת כהנים zum שרות gehört und einen Theil der עבודה bildet, hat der Priestersegen auch ganz den Charakter aller עבודה=Handlungen, seine Bedeutung liegt in seinem objektiven, gegebenen Inhalte, und der ministrirende, aussprechende Priester ist nichts als das bestellte Organ, durch welches dort die Handlung und hier das Wort zum Ausdrucke kommt. Was der Tod der ersten, edelsten Priesterjünglinge für die Gesammt=עבודה besiegelt hat, daß nur der „vorgeschriebene" Akt עבודה sei, jedes aber willkürlich Ersonnene, אשר לא צוה, זרה: das Gegentheil Gott dienender Handlung sei, das gilt auch in vollem Maße von ברכת כהנים. כה תברכו את בני ישראל lautet das Gesetz: So habt ihr Israel's Söhne zu segnen, כה, das Vorgeschriebene in vorgeschriebener Weise, und lehrt die Halacha Sota 38, a: כה: בלשון הזה, בלשון הקדש: dieselben Worte in der Ursprache; בעמידה: stehend, in Dienststellung; בנשיאות כפים: mit erhobenen Händen, auf Gott hinweisend (siehe V. 27), nicht mit horizontal gestreckten, ertheilenden Händen. Jüdische Priester ertheilen keinen Segen. פנים כנגד פנים: von

20. וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן ׀ תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָֹה קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן׃

20. und es wendet sie der Priester in einer Wendung vor Gott; als Heiligthum ist es des Priesters nebst der Brust der Wende und dem Schenkel der Hebe; und dann darf der Nasir Wein trinken.

21. זֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר אֲשֶׁר יִדֹּר קָרְבָּנוֹ לַיהוָֹה עַל־נִזְרוֹ מִלְּבַד אֲשֶׁר־תַּשִּׂיג יָדוֹ כְּפִי נִדְרוֹ אֲשֶׁר יִדֹּר כֵּן יַעֲשֶׂה עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ׃

21. Dies ist die Lehre des Nasirs, der Gott sein Opfer für sein Nasirthum gelobt, außer dem, was sein Vermögen ermöglicht; nach seinem Gelübde, das er gelobt, also vollbringt er außer dem für sein Nasirthum Vorgeschriebenen.

---

und רקיק מצה אחד auf die Hände und läßt ihn damit zugleich mit חזה ושוק dem Allerheiligsten gegenüber im Osten des Vorraumes vor Gott תרומה und תנופה vollziehen. Nicht in der Isolirung, nur in vollem Einschluß in die sociale Gemeinsamkeit ertheilt uns erst das Heiligthum die Berechtigung eigenen Sinnens und Erstrebens (חזה ושוק), eigener Machtwaltung (זרוע), die Berechtigung zu eigenem Brode und Wohlstande im Dienste Gottes (חלת מצה ורקיק מצה); erst im vollem Anschlusse an die sociale Gemeinsamkeit erhalten alle diese Momente unseres Selbstseins und Wollens ihre Weihebedeutung für Himmel und Erde (מעלה ומוריד) und für Gottes Gesammtheit auf Erden (מוליך ומביא); erst in unserem vollen Anschlusse an die sociale Gemeinsamkeit werden alle diese Momente ein der תורה zugewandtes Heiligthum קדש הוא לכהן; und erst dann: ואחר ישתה הנזיר יין, tritt der Nasir wieder voll ein in das normale genießende Leben.

Es wird jedoch Nasir 46, a gelehrt, daß der Vollzug dieser Handlungen in ihrer Gesammtheit מצוה, jedoch nicht מעכב sei, daß vielmehr, wenn derselbe unterbrochen worden, schon nach der Darbringung des ersten Opfers der Nasir dem Weingenusse und dem durch טומאת מת nicht gehinderten Verkehre wiedergegeben ist.

V. 21. זאת תורת וגו׳ מלבד וגו׳ כן יעשה על תורת נזרו. Dies ist das dem Nasir für den Schluß seines Gelübdes Vorgeschriebene. Dabei steht es ihm jedoch frei על תורת נזרו, außer und neben der Erfüllung dieses ihm Vorgeschriebenen noch durch עולות ושלמי נדר ונדבה seinen besonderen Gedanken, Empfindungen, Gesinnungen und Vorsätzen Ausdruck zu geben.

Vergegenwärtigen wir uns diese ganze Institution des Nasirthums, so ist sie eine jedem Individuum im Volke eröffnete Gestattung, für das Bedürfniß einer von ihm angestrebten geistigen und sittlichen Veredlung sich zeitlich zu einer priesterlichen, ja, hohenpriesterlichen Stellung zu erheben, in welcher sein Gott nahendes Streben durch Fernbleiben von טומאת מת sich wesentlich kennzeichnet. Es entspricht dies daher offenbar dem שלוח טמא מת aus מחנה שכינה.

19. Es nimmt dann der Priester den Vorderfuß gekocht von dem Widder und einen Mazza-Kuchen aus dem Korbe und eine dünne Mazza, und legt es auf die Hände des Nasirs nachdem er sich sein Nasirhaupt geschoren,

19. וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן־הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן־הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל־כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת־נִזְרוֹ׃

V. 19. ולקח הכהן וגו׳. הזרוע, הזרוע sind die beiden oberen Glieder des rechten Vorderbeines, correspondirend den beiden oberen Gliedern des rechten Hinterbeines, welche das שוק הימין bilden, welches nebst חזה, der Brust, normal dem Priester von jedem שלמים-Opfer gegeben wird. (Chulin 134, b.). חזה ושוק werden dem כהן roh zu Theil, zu ihnen (V. 20.) kommt hier beim איל נזיר noch הזרוע hinzu, das aber בשלה, erst nach dem Kochen abgesondert, und gekocht dem כהן gegeben wird. Nach einer Auffassung Chulin, 98, b. wäre בשלה der Ausdruck für: ganz, אין בשלה אלא שלמה (wohl von שלה, ganz, ungeschmälert, ungestört sein, wie איבי׳ שלו Klagel. 1, 5. also שַׁלָה der ungeschmälerte Zustand, בְּשַׁלָה in ganzem Zustande), die allgemeinste Auffassung ist jedoch בשלה femin. von בשל, איל, יבשל מבושל במים 2. B. M. 12, 9., und auch nach jener Auffassung wäre זרוע von איל נזיר dem Priester nur gekocht gereicht. Der Unterschied zwischen חזה ושוק und זרוע בשלה dürfte wohl also zu fassen sein. חזה שוק behält das Heiligthum von dem zum Selbstgenusse der בעלים bestimmten Opferthiere für den כהן zurück. Die בעלים gelangen nur zum Selbstgenuß nachdem sie ihr Denken und Sinnen (חזה) und ihr Erstreben (שוק) dem vom כהן repräsentirten Gottesgesetze geweiht. זרוע בשלה wird jedoch dem כהן von dem bereits ganz zum Selbstgenusse der בעלים zubereiteten Thiere. Es ist ein Antheil des כהן an dem שלמים-Mahle der בעלים: es gehört gleichsam mit zu deren Selbstgenuß; sie werden ihres eigenen Selbst's nicht froh, wenn sie nicht mit ihrem זרוע den כהן bedenken, זרוע ist aber überall das Organ der Macht und daher Ausdruck derselben. Der זרוע ist מושל über das, was das שוק erstrebt hat. Es gehört somit זרוע vollkommen in den Begriffskreis des Begüterung anstrebenden und besitzenden איל, und wenn der נזיר vor dem Genusse seines איל שלמים-Mahles dem Priester seinen זרוע zu geben hat, so wird ihn damit gelehrt, sowohl daß das Walten mit allem von Gott Gewährten selbst nur die Aufrechthaltung des vom Priester repräsentirten Gottesgesetzes zum Ziele habe, unser זרוע der זרוע התורה sein soll, als daß wir alles uns von Gott Gewährten nur dann uns im שלמים-Geiste vor Gott freuen können, wenn wir uns bewußt sind, daß unser זרוע den זרוע der תורה, daß unser Gedeihen das Gedeihen des vom כהן repräsentirten Gottesgesetzes mit umschließe. —

Indem hier der nur von den כהנים zu genießende זרוע mit dem übrigen den בעלים zum Genusse kommenden Fleische, also איסור (für זרים) mit היתר, zusammen gekocht ist, so wird dies Chulin 98, a. b. zum Musterbeispiele für בטול איסור בששים. Siehe das. (Siehe 3. B. M. S. 238.).

ונתן וגו׳ אחר התגלחו את נזרו וגו׳. Erst nachdem er durch תגלחת das Abzeichen seiner bisherigen Isolirung abgelegt, giebt ihm der Priester הזרוע בשלה und חלת מצה אחת

18. Und es scheert der Nasir bei geöffnetem Zusammenkunftbestimmungszelte sein Nasirhaupt und nimmt das Haar seines Nasirhauptes und giebt es auf das Feuer, das unter dem Friedensmahle ist.

18. וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת־רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת־שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר־תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים׃

---

im Momente der שחיטה des איל und ist deren קדושה durch die Gesetzmäßigkeit der שחיטה des איל bedingt. (Menachoth 46, b.) Es hat sich im איל die Persönlichkeit im Zusammenhange mit ihrer Existenz- und Wohlstands-Habe zu denken und sie in der שחיטה ihres Selbstseins zur selbstlosen Hingebung an Gott mit zu begreifen. Die קדושה unseres Lebensbrodes ist durch das Aufgeben unseres ganzen Selbstseins bedingt. — ועשה גו׳ את מנחתו ואת נסכו. Das סלת בלולה בשמן der מנחת נסכים wird ganz dem Altarfeuer übergeben, der יין נסכים wird ganz von der Altarhöhe in den Altargrund hinabgegossen. Durch Beides wird der Vorsatz ausgesprochen, daß unsere ganze Existenz und all unser Wohlstand Nahrung des Göttlichen auf Erden zur Erfüllung des göttlichen Wohlgefallens werden, und alle unsere Lebensfreude in die Gottesfreude an seinem Menschheitbau auf Erden aufgehen solle. Diesem Aufgehen unseres ganzen irdischen Seins und Lebensglückes in Gott zur Seite gestaltet sich dann die Priesterweihe und der priesterliche Selbstgenuß unseres Lebensbrodes, wie dies durch die Verwendung des כל המצות V. 19. 20 zum Ausdruck kommt.

V. 18. וגלח הנזיר גו׳. Das hier gebotene תגלחת und Hingeben des Haares zu dem das שלמים-Mahl kochenden Feuer bildet wohl den sprechendsten Ausdruck für die Bedeutung des zurückgelegten Nasirthums und dessen nur relativen Werth dem nunmehr vor Gott genießenden Leben gegenüber, für welches das Nasirleben nur die erziehend rüstende Vorbereitung gewesen sein soll. War das Wachsenlassen des Haares das Zeichen heiligender Ab- und Aussonderung (V. 5.), so ist das vollendete Abscheeren der Ausdruck des nunmehrigen Aufhörens dieser Absonderung und des nunmehr wieder völligen Eintrittes in die sociale Gemeinsamkeit. Dieses völlige Eingehen in die Gemeinsamkeit des socialen Lebens ist nicht etwas nur Erlaubtes, es ist geradezu Mizwa, Pflicht, und so sehr überragt ein im שלמים-Sinne heiteres, vor Gott seines Seins und Strebens sich freuendes, vor Gott genießendes Leben an Werth und Bedeutung ein nur in Zurückhaltung und Enthaltung die sittliche Kraft bewährendes. Nasirthum, so sehr hat dieses Letztere nur Werth wenn es zu Ersterem führt, daß bei für das שלמים-Opfer geöffnetem Heiligthume das bisher unberührte Haar des Nasirhauptes dem Messer verfällt, und sodann dem unter dem Topfe brennenden Feuer hinzugegeben wird, in welchem das שלמים-Opfermahl an heiliger Stätte kocht. Damit ordnet sich das Nasirthum dem שלמים-Geiste und שלמים-Leben wie das Mittel dem Zwecke unter. — פתח אהל מועד: nicht wirklich im Eingange des Heiligthums, sondern bei geöffneter Thüre desselben, zur Zeit wenn die Thore des Heiligthums für die Darbringung seines שלמים-Opfers geöffnet sind, das ja nur bei geöffneter Thür des Heiligthums geopfert werden darf (3. B. M. 3, 2). (Nasir 45, a.)

16. וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָֹה וְעָשָׂה אֶת־חַטָּאתוֹ וְאֶת־עֹלָתוֹ׃

16. Und es bringt der Priester vor Gott näher und vollzieht sein Entsündigungsopfer und sein Emporopfer.

17. וְאֶת־הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַיהוָֹה עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת־מִנְחָתוֹ וְאֶת־נִסְכּוֹ׃

17. Und den Widder vollzieht er Gott als Friedens-Mahlopfer für den Korb Mazzoth, und es vollzieht der Priester sein Huldigungsopfer und sein Gußopfer.

Nasir seinem, mustergiltiges Voranschreiten in einen gottgewährten und gottgeweihten heiteren שלמים-Leben gelobenden איל, der ein solches bedingenden und ihm entsprechenden Beziehung zu den Gütern des Lebens noch ein besonderer Ausdruck im סל המצות gewährt. (Vgl. die מלואים der Priester 2. B. M. 29, 2.). Soll doch im Gegensatz zu der Anomalie des Nasirthums bei seinem Wiedereintritt in die volle sociale Gemeinsamkeit dem Nasir das normale volle Leben mit allen seinen gottdurchdrungenen Beziehungen zum heiligenden Bewußtsein gebracht werden. Unter diesen der rechten Würdigung harrenden Beziehungen ist die Beziehung zu den das äußere Maß unseres Lebensglückes gestaltenden Gütern nicht die am wenigsten zu beachtende. Sie zusammen vergegenwärtigt der סל המצות. Im „Mazza-Brodkorb" findet Alles, was wir an Glücksgütern besitzen, seine Vergegenwärtigung. Alles soll „Mazza" in unseren Händen sein und bleiben, Alles für uns das Gepräge unserer Unselbstständigkeit und unserer Abhängigkeit von Gott tragen, und bedeutsam ist der Inhalt dieses Korbes des Nasirs auf בלולה בשמן und auf רקיקי מצות משוחים בשמן beschränkt. Es fehlt מרבכת, das reiche kunstvolle Oelbrod des תודה und der Priester-מלואים. Jener Grad des Wohlstandes kunstreicher Genüsse, wie ihn מרבכת neben dem mit dem Oele des Wohlstandes getränkten חלה-Brode der Begüterung und den dünnen mit dem Oele nur bestrichenen Mazzoth der Beschränktheit, zum Ausdruck und auch zur gottheiligen Weihe bringt, gehört nicht mit zu den normalen Zielen gottdienender Menschenbestrebungen, auf welche von vornherein das Augenmerk des Nasirs gerichtet werden soll. שלמים-Gesinnung und שלמים-Glückseligkeit hat das reiche kunstvolle Lebensbrod nicht zur Voraussetzung. Nahrung und ein größerer oder geringerer Grad von Wohlhabenheit liegen mit in der שלמים-Richtung des normalen Lebens, und sie finden sich im Nasirkorbe repräsentirt. (Menachoth 19, a.)

ומנחתם ונסכיהם, die normal zu עולה und שלמים gehörenden מנחות ונסכים waren hier besonders zu bemerken; um dem Irrthume zu begegnen, als ob bei dem hier außerordentlichen סל המצות die gewöhnlichen מנחות ונסכים wegzufallen hätten, מפני שהיה בכלל ויצא לידון בלחם החזירו הכתוב לכללן (ספרי) nach dem hermeneutischen Kanon: כל דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש.

V. 17. ואת האיל וגו' על סל המצות; מלמד שהסל בא חובה לאיל ושחיטת איל מקדשן, der Mazzakorb ist Pflichtzubehör zum איל, und die Mazzoth im Korbe erhalten ihre קדושה

לְחַטָּאת וְאַיִל־אֶחָד תָּמִים
לִשְׁלָמִים:
15. וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת
בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן
וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם:

ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Entsündigungsopfer, und einen Widder in seiner Ganzheit zum Friedenopfer.
15. Und einen Korb Mazzoth, aus feinem Weizenmehl, mit Oel durchrührte Kuchen und dünne, mit Oel bestrichene Mazzoth, und ihr Huldigungsopfer und ihre Gußopfer.

In der hier bestimmten Opfergruppe ist עולה vor חטאת genannt, oben, V. 11. steht חטאת vor עולה. In der Darbringung geht überall חטאת dem עולה zuvor. Sündenreinheit ist überall die Vorbedingung jeder Thatenweihe. Erst סור מרע und dann עשה טוב. Allein in dem Ausspruche der gesetzlichen Anordnung wechselt die Folge, wie in diesen beiden Versen. So auch 3. B. M. 5, 7: והביא וגו' אחד לחטאת ואחד לעולה. Das. 12, 8: אחד לעולה ואחד לחטאת und so auch zuvor V. 6.: כבש וגו' לעולה ובן יונה וגו' לחטאת. Das. 14, 22.: והי' אחד חטאת והאחד עולה. Wo das חטאת auf ein wirklich begangenes חטא sühnend zurückblickt, da liegt der Schwerpunkt auf dem חטאת und auch in der Anordnung geht חטאת voran. So bei קרבן עולה ויורד und מצורע und so auch bei נזיר טמא V. 11. Wo kein witlich begangenes חטא vorliegt, sondern das חטאת nur den Vorsatz sittlicher Festigkeit gegen jede Versündigung für die Zukunft ausdrückt, da liegt der Schwerpunkt im עולה, dem חטאת als Vorbedingung sich anschließt und daher in der Anordnung nachfolgt, so bei יולדה und so auch hier bei נזיר טהור. Charakteristisch ist es wohl demnach, daß 3. B. M. 9, 2. bei Anordnung der מלואים Aharon's חטאת dem עולה, hingegen bei den מלואים der Leviten 4. B. M. 8, 8. in der Anordnung עולה dem חטאת vorangeht. Es bestätigt dies die zu 3. B. M. 9, 2 bemerkte Auffassung der Weisen, daß das עגל בן בקר לחטאת Aharon's auf dessen Verirrung bei der עגל-Sünde des Volkes sühnend zurückblickt. Es war dies aber ja gerade dasselbe Ereigniß, bei welchem die Leviten ihre fleckenlose Treue und Hingebung bewiesen, die ja den Grund ihrer späteren Erwählung bilden. Gegensätzlich zu Aharon's מלואים blickt ihr מלואים חטאת nur in die Zukunft, und folgt daher dem עולה. Darin dürften denn auch zwei sonst auffallende Momente bei den מלואים der Leviten ihre Erklärung finden. Es wird das. V. 8 das עולה nicht ausdrücklich genannt, und der פר, obgleich חטאת חצונית, kam nicht Aharon und seinen Söhnen zum Genuß. Jenes wohl, um den Gegensatz zu Aharon schonend nur anzudeuten, dieses weil, wie bei פרים הנשרפים, eben für dieses חטאת der Priester nicht vorhanden war. (Siehe zu K. 8, 8.)

V. 15. וסל מצות. Wie aus V. 17 ersichtlich schließt sich dieser Korb Mazzabrodes dem איל שלמים an. Außer der zur Hingebung der Menschen**persönlichkeit** in עולה und שלמים immer hinzutretenden Huldigungsweihe der von Gott zu empfangenden **Güter** der Nahrung, des Wohlstandes und der Freude in מנחה ונסכים, die auch hier beiden nicht fehlt, wie der Schluß unseres Verses lehrt: ומנחתם ונסכיהם, wird hier bei'm

13. Dies aber ist die Lehre des Nasir's: am Tage wenn seine Nasirtage voll sind, begiebt er sich zum Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes,

14. und bringt Gott sein Opfer nahe: ein Schaaf in seinem ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Emporopfer und ein weibliches Schaaf in seinem

13. וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

14. וְהִקְרִיב אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה כֶּבֶשׂ בֶּן־שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת־שְׁנָתָהּ תְּמִימָה

---

beiden andern Nasirverbote היוצא מן הגפן und הגלחת gesündigt, so hebt dies in keinem Fall die bereits als Nasir verlebten Tage auf. Weingenuß unterbricht nicht einmal. Pflichtwidriges הגלחת רוב ראשו fordert nur noch mindestens dreißig Tage נזירות. (תוספו' Nasir 39 a ד"ה כתב נזירות, nach רמב"ם verlängert es jedenfalls das gelobte נזירות um dreißig Tage (Nesiroth VI. 2. לחם משנה das.) (Nasir 44, a.) Siehe zu V. 2.

V. 13. וזאת תורת הנזיר. Dies ist aber die normale Lehre für den Nasir, d. h. das, was nach dem normalen Verlaufe eines gelösten Nasirgelübdes zu geschehen hat. — יבא אתו: sich, wie: והשיאו אותם עון אשמה 3. B. M. 22, 16. (ספרי). Er hat also „Sich" eigentlich „darzubringen", d. h. Sich dem Heiligthum mit allem dem darzustellen, was er nun an geistiger und sittlicher Kraft durch das vollendete Nasirthum für's Leben gewonnen. An den Eingang des Gesetzesheiligthums hat er also sich zu stellen und

V. 14. והקריב וגו', im Gottes Nähe suchenden Opfer auszudrücken, was fortan die Bedeutung seines Lebensinhaltes sein solle. In jugendlicher Frische (בן שנתו) und in ungeknickter Ganzheit des Seins und Wollens (תמים) will er fortan in einem männlich zu Gott emporstrebenden Thatenleben (עולה), und in einem sich seiner Haltbedürftigkeit bewußten Beharren auf der Höhe seines sittlichen Standpunktes (חטאת), sich als schlichtes Glied einreihen in die große gottgeführte Heerde der socialen Gemeinsamkeit (כבש und כבשה). Aber der Schwerpunkt des Nasiropfers liegt im איל לשלמים. Dieser bildet den Gegensatz zu dem Nasirthum, das ihn in Zurückgezogenheit vom socialen Verkehre und in Zurückhaltung von heiterem Genusse die Gottesnähe in der inneren Arbeit an geistiger und sittlicher Selbstveredlung anstreben ließ. Dieses mehr nach innen gekehrte Streben war aber nur ein erziehendes außerordentliches Verhältniß. War sein Nasirthum das rechte und wahre, so soll es nur ein zeitliches Hinaustreten aus der Gemeinsamkeit des socialen Lebens gewesen sein, um sodann mit um so vollerer, edlerer Kraft, geläutert und gehoben, sich der Lösung der gottgewiesenen Aufgaben hinzugeben, und wie er als Nasir durch Zurückgezogenheit und Zurückhaltung sich kennzeichnete, also nun voranschreitend in edler ungebrochener Kraft (איל תמים) in mustergiltigem Beispiele die Aufgabe zu lösen, wie man mitten im strebenden und genießenden socialen Zusammenleben, getragen von der עולה- und חטאת-Weihe eines thatenreichen und sittenreinen Lebens, den Genuß eines glückselig heiteren Lebens vor Gott gewinne, wie es das jüdischste Opfer (שלמים) zum Ausdrucke bringt.

seinem ersten Jahre als Schuldopfer; die früheren Tage entfallen, denn sein Nasirthum hatte seine Reinheit verloren.

וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ׃

---

bringenden חטאה und עולה des vorhergehenden Verses getrennt. Es gehört in keiner Weise zu diesen das neue reine Nasirthum einleitenden Vogelopfern. Dieses neue Nasirthum wird völlig unabhängig von diesem אשם betreten. Vor seiner Darbringung heißt es bereits: וקדש את ראשו ביום ההוא, והזיר לד׳ את ימי נזרו und dann erst: והביא כבש וגו׳ לאשם. (Nasir 18, b.) Vielmehr muß dasselbe gleichwohl nach seiner Bedeutung noch mit dem Vergangenen in Beziehung stehen; denn eben diese Vergangenheit wird erst darauf folgend mit והימים הראשנים יפלו völlig zurückgelegt. Wir haben אשם im 3. B. M. als אשם גזלות, אשם מעילה, אשם תלוי, אשם מצורע, אשם שפחה חרופה kennen gelernt, wir haben als gemeinsamen Begriff dieser אשם veranlassenden Verirrungen jenes egoistische Verhalten den Menschen und Sachen gegenüber erkannt, das ungesühnt שממה, Verödung der egoistisch verirrten Persönlichkeit verschulden würde. Alle diese אשמות, bis auf אשם מצורע, sind איל; denn es ist die im Interessen- und Machtgebiete egoistisch voranstrebende Persönlichkeit, deren Vergehen gesühnt und deren künftiges Voranschreiten durch die Weihe der Pflicht geheiligt werden soll. (Siehe 3. B. M. S. 143. 479.). Nur אשם מצורע ist כבש; denn nicht egoistisches Fortschreiten in der Gesellschaft, sondern egoistischer Gegensatz zur Gesellschaft ist der Charakter der unsocialen Vergehungen, deren der מצורע sich schuldig gemacht und die seine Besserung erzielende „Verödung" herbeigeführt. Bei seinem Wiedereintritt in die sociale Gemeinsamkeit ist ihn zu lehren, sich als כבש, sich als „einfaches Glied der Gottesheerde", als einfaches sociales Glied der großen, unter Gottes Leitung „weidenden" Gesellschaft einzureihen, und mit Aufgeben jedes Egoismus und mit selbstloser Hingebung an die gottgewiesenen Zwecke sein „Streben und sein Ziel" gottgefällig und sein „Schaffen und Genießen" priesterlich zu weihen. Auch den נזיר טמא sehen wir hier, wie מצורע, mit einem אשם, und zwar mit einem כבש als אשם, in letzter Consequenz seines nun erledigten נזירות טמאה erscheinen, und liegt es nahe, die Bedeutung dieses אשם in einem dem in die sociale Gemeinsamkeit wieder eintretenden מצורע fast gleichen Sinne aufzufassen. Freilich liegt bei'm נזיר טמא kein thatsächliches Verbrechen oder Vergehen gegen die sociale Gemeinsamkeit vor. Allein das Nasirgelübde an sich erschiene als eine unsociale, in Mitten der Gesammtheit eine eximirte Sonderstellung arrogirende Anmaßung, wenn ihm nicht eben der geistige und sittliche Veredlung anstrebende Zweck diesen verwerflichen Schein nehmen würde. Ist aber durch טומאה dieser Zweck also vereitelt, daß die bisherige Lösung des Gelübdes als nicht geschehen zu betrachten ist, והימים הראשנים יפלו, so bleibt das bisher Geübte als ein unsociales, zweckloses und ungerechtfertigtes Sichüberheben und Hinaustreten aus der socialen Gemeinsamkeit übrig, das noch im כבש אשם seiner Sühne wartet.

והימים הראשנים יפלו כי טמא נזרו. Nur טומאה unterbricht dergestalt die Lösung des Nasirgelübdes, daß die bisher als Nasir gelebten Tage wegfallen und die Lösung des Gelübdes auf's Neue beginnen muß, טומאה סותרת הכל. Wird jedoch von ihm gegen die

וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל־הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת־רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא׃

12. וְהִזִּיר לַיהוָה אֶת־יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן־שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם

als Emporopfer und erwirkt für ihn Sühne von dem, was er an der Person gefehlt; und er heiligt wieder sein Haupt an diesem Tage.

12. Er löst dann Gott die Nasir-aufgabe während der Tage seines Nasir-thumes, bringt aber ein Schaaf in

---

Opfer geknüpft ist, vielmehr ist derselbe nach הז׳ שלישי ושביעי, טבילה und הערב שמש auch מקדש וקדשים gegenüber טהור. Auch ein Nasir, dessen Nasirthum durch טומאת מת unterbrochen worden, ist מקדש וקדשים gegenüber mit הערב שמש des siebenten Tages טהור und gehört nicht zu den מחוסרי כפרה im eigentlichen Sinne. Gleichwohl ist er in Beziehung auf den Wiederbeginn eines נזירות טהרה ein מחוסר כפרה, sein נזירות טומאה dauert bis הבאת קרבנותיו so, daß z. B. wenn er nach הערב שמש vor הבאת קרבנותיו (Siehe unten) wieder טמא מת geworden, das Ganze als טומאה אריכתא betrachtet wird und er an dem zweiten achten Tage nur Ein קרבן darzubringen hat. (Nasir 18, a. b. Kerithot 8, b.) Es hat also der נזיר טמא nach seiner תגלחת טומאה zwei Tauben zu bringen, wovon der Priester die Eine לחטאת und die Andere לעולה zu vollziehen hat. Wir kennen bereits diese Vogelopfer als positiven טהרה-Ausdruck bei'm Uebergang aus dem טומאה-Zustande von יולדת זב וזבה (3. B. M. 12, 8. 15, 14. 29.) Sie sind Ausdruck des, trotz physischen Erliegens der physischen Seite des Menschen, immer zu gewinnenden Aufschwungs zu sittlicher Freiheit und sittlicher Vollendung (חטאת עוף), so wie des trotz gewaltsamsten Erliegens der physischen Seite des Menschen, sich stets energievoll zu bewährenden Ausharrens auf der Höhe jeder sittlichen Vollendung (עולת עוף) (Siehe 3. B. M. S. 40 f. 130 und S. 288.). Mit diesem positiven Ausdruck der טהרה tritt daher der Nasir in sein erneuetes reines Nasirthum ein, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, und hat er damit, die טומאה-Idee paralysirend, von sich durch deren Gegensatz abgewiesen Alles, womit er durch seine Annäherung an jene Leiche gegen die Reinheits-Idee des Nasirthums gesündigt, (— חטא: er hatte gegen das Nasirthum gesündigt, על הנפש: indem er sich bei einer Leiche befunden hatte, von der ihm gesagt war: על נפש מת לא יבא. So heißt ja der טמא מת schlechtweg: טמא לנפש. הנפש, das מת, das כי ימות מת עליו וגו׳ V. 9. —) וקדש את ראשו ביום ההוא, und damit heiligt er auf's Neue an diesem Tage, am achten, nicht am siebten, der noch der abzuthuenden טומאה angehörte, sein Haupt erneuet dem Nasirthum. Indem hier der Eintritt des neuen reinen Nasirthums einerseits an die Darbringung der Opfer, anderseits doch schon an den Tag geknüpft wird, lehrt die Halacha, daß nicht erst mit der Darbringung aller Opfer, des חטאת, עולה und אשם V. 13, sondern schon mit der Darbringung des חטאת העוף er sein neues reines Nasirthum antritt. (Nasir 18, b.)

V. 12. והזיר לד׳ את ימי נזרו וגו׳. Er hat nun auf's Neue Gott die von ihm gelobten Nasirtage zu leisten, והביא כבש בן שנתו לאשם, aber noch für das Vergangene ein אשם zu bringen. Es ist dies אשם mit entschiedener Deutlichkeit von den gleichzeitig zu

10\. Und am achten Tage bringt er zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zum Priester zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes,

11\. der Priester vollzieht eine als Entsündigungsopfer und die andere

10. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי
תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל־הַכֹּהֵן
אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃
11. וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת

---

von dem, der sie geübt, mit vollstem Bewußtsein ausgeführt worden, ebendarum aber an sich völlig außer aller Erwartung stand. Nach der Halacha umfaßt also hier der Ausdruck בפתע פתאום alle drei Momente des Bewußtseins, אונס, שוגג, מזיד. Wie immer er einer Leiche nahe gekommen, sei es in gemeinsamer Ueberdachung (אהל, siehe K. 19, 14), oder durch Berührung, so macht dies sein bisher gehaltenes Nasirthum ungültig, verpflichtet ihn zu תגלחת und קרבן und zu erneueter Erfüllung seines Gelübdes. Einen אונס-Fall nimmt die Halacha aus. Es ist der, daß ihm erst nach völlig gelöstem Nasirgelübde und Opferdarbringung zum Bewußtsein kommt, daß er während seines Nasirthums mit einem מת in Berührung oder Ueberdachung gewesen, das aber zur Zeit dieser Berührung oder Ueberdachung durch seine örtliche Lage noch dem Bewußtsein aller Menschen entzogen geblieben war. Dieser Fall heißt טומאת התהום, איזהו טומאת התהום כל שאינו מכירה אחד בסוף העולם. Die nachträgliche Erfahrung einer טומאת התהום hebt rückwärts das bereits völlig gelöste Nasirthum nicht auf (Nasir 63, a.). Diese Bestimmung von טומאת התהום findet nur bei נזיר ועושה פסח, bei erfüllter Nasir- und Peßachopfer-Pflicht und nur bei מת Anwendung, לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד, nicht aber bei anderen טומאות, die bei עושה פסח störend eingetreten sein können (das.).

וטמא ראש נזרו: die durch מת vergegenwärtigte טומאה-Idee steht in solchem Gegensatze zu dem durch seinen Hauptaarwuchs angekündigten Nasirthum (V. 6.), daß wenn diese טומאה-Idee nicht durch völlige Unterbrechung des bisher gehaltenen Nasirthums zurückgewiesen wurde, sie die heiligende Nasirweihe in ihr Gegentheil verwandeln würde. Daher: וגלח ראשו ביום טהרתו, daher hat er, nachdem er durch הזיה בשלישי ובשביעי (K. 19, 12.) wieder in das Stadium der טהרה eingetreten, durch gänzliches Abscheeren seines Nasirhaares, das durch die טומאה herbeigeführte gänzliche Aufheben seines bisherigen Nasirthums zu bekunden, und zwar ביום השביעי יגלחנו, er braucht nicht erst zu warten bis er durch טבילה und הערב שמש völlig טהור geworden, denn diese תגלחת טומאה gehört mit zum Ausdruck des zu beseitigenden durch טומאה verletzten Nasirthums, nicht aber zu dem Antritt des wiedererlangten טהרה-Stadiums wie die folgenden קרבנות, die erst nach הערב שמש am achten Tage zu bringen sind, jedoch nicht wie תגלחת שני של מצורע (3. B. M. 14, 9), die mit zu der Wiederherstellung der טהרה gehört und der daher erst הערב שמש gefolgt sein muß wenn die קרבנות gebracht werden sollen, vielmehr נזיר שגלח ביום השמיני מביא קרבנותיו בו ביום. (Nasir 44, b.)

V. 10, 11. וביום השמיני וגו׳. Ein טמא מת gehört nicht wie זב וזבה u. s. w. zu den מחוסרי כפרה, deren טהרה den מקדש und קדשים gegenüber an die Darbringung bestimmter

פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ׃

und dies seinem Nasirhaupte die Reinheit nimmt, so scheert er sein Haupt am Tage seiner wieder erlangten Reinheit, am siebten Tage scheert er es.

במזיד geschehen sein könne, und lehrt daher dort auch die Halacha, daß auch במזיד die hier V. 9—12 bestimmten Folgen, die Aufhebung der bereits zum Theil geleisteten Lösung des Gelübdes und die vorgeschriebenen Opfer, eintreten, so, daß נזיר zu den wenigen Fällen gehört, die מביאין על הזדון כשוגג, die selbst nach einem במזיד geschehenen Vergehen ein קרבן zu bringen haben. Offenbar erblickt diese Halacha die Grundbedeutung sowohl von פתע als פתאום in פתה, der Wurzel von פתי. פתה, verw. mit פתח, bezeichnet jene Offenheit des innern Sinnes, die den äußeren Einwirkungen wehrlos ausgesetzt ist. Es bezeichnet somit sowohl den Mangel an Erfahrung und Einsicht des Urtheils, als der Umsicht und Vorsicht des praktischen und sittlichen Verfahrens. פתי יאמין לכל דבר, der פתי glaubt Alles (Prov. 14, 15.), und פתיים עברו ונענשו, und פתאים übertreten auch mit vollem Bewußtsein das Sittengesetz, weil sie die Folgen nicht beachten. פתע ist nun der Zustand der Sorglosigkeit, die von dem Eintritt von Erfolgen und Ereignissen überrascht wird, die sie sehr wohl hätte voraussehen können, wenn sie überhaupt an Das gedacht hätte, was nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit zu erwarten war. Es entspricht daher im sittlichen Gebiete vollkommen dem Begriffe von שוגג (Siehe 3. B. M. 4, 2.). פתאום hingegen bezeichnet den Eintritt eines Ereignisses, das ganz außer dem Bereiche der Berechnung lag, dem gegenüber die Menscheneinsicht überhaupt פתי und die Menschen פתאים, durch keine Erwartung vorbereitet und gewaffnet sein konnten. Es ist das Plötzliche, Ueberraschende an sich, das also im sittlichen Gebiete dem אונס entspricht. Daher in Jesaias (29, 5 u. 30, 13.) die Combination לפתע פתאום und פתאום לפתע zur Charakterisirung des durch Gott herbeigeführten Zusammenbruches der Tyrannei und des Unrechts. Das Ereigniß ist an sich ein פתאום, ein völlig außerhalb gewöhnlicher Berechnung liegendes, ein Gottesfinger offenbarendes, und es tritt um so wuchtiger ein, weil es לפתע kommt, weil es Sorglosigkeit vorfindet, weil die Gewaltigen nicht einmal an die gewöhnlichen Folgen ihrer Tyrannei und ihres Unrechts dachten. Die Halacha begreift nun im sittlichen Gebiete auch das reine מזיד als פתאום, als ein eigentlich außer aller Erwartung liegendes Ereigniß. Denn daß ein Mensch mit vollem Bewußtsein des Charakters und der Folgen — denn das ist ja der gesetzliche Begriff von מזיד wie er in התראה zu Tage tritt — das Gesetz übertreten werde, liegt eigentlich außerhalb aller normalen Voraussetzung. פתע ist subjektiv, es bezeichnet das Verhalten des Bewußtseins eines Menschen zu den Ereignissen, die ihn treffen und zu den Handlungen, die von ihm ausgehen. פתאום ist aber objektiv und bezeichnet den Charakter eines Ereignisses oder einer Handlung an sich. Es kann daher ebensowohl אונס, den Charakter eines Ereignisses bezeichnen, das weder von dem, den es trifft, noch überhaupt zu erwarten stand, oder מזיד, den Charakter einer gesetzwidrigen Handlung, die freilich

7. לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא־יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל־רֹאשׁוֹ׃
8. כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַיהוָה׃
9. וְכִי־יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע

7. Selbst in Beziehung zu seinem Vater und seiner Mutter, seinem Bruder und seiner Schwester, selbst in Beziehung zu diesen darf er, wenn sie gestorben sind, sich nicht verunreinigen; denn das Diadem seines Gottes ist auf seinem Haupte.

8. So lange seine Nasir-Tage dauern ist er **Gott** heilig.

9. Und wenn Jemand in unvorhergesehener Plötzlichkeit neben ihm stirbt,

---

Menschen zur sittlichfreien Persönlichkeit befähigende und berufende Gott, daß es ד׳ sei, dem und dessen Worte des Lebens der Nasir sein Sinnen und Streben zuwenden, daß er in seiner Selbstumschränkung nur in noch erhöhtem Maaße sich für ein sittlichfreies Pflichtthatenleben vor **Gottes** Angesicht rüsten soll und rüsten will, daß seine Zurückgezogenheit dem „Leben" in seiner höchsten Potenz, und nicht dem Ersterben und der Erstorbenheit geweiht ist, daß sein מחנה ein מחנה שכינה des אלקי׳ חיים sein soll, **das**, diese Mahnung und Erinnerung, bannt hohepriesterlich Tod und Leiche aus seiner Nähe.

V. 7. כי נזר אלקיו על ראשו: der seine Selbstumschränkung ankündigende Haarwuchs seines Hauptes spricht es aus, **daß** er „seinem Gotte" sich geweiht halte, und seine Fernhaltung von טומאת מת soll aussprechen, **Wen** er als „**seinen Gott**" begreift; soll aussprechen, daß ד׳ הוא אלקיו !אלקי׳ חיים So wird das ציץ des Hohenpriesters נזר הקדש genannt (2. B. M. 29, 6 und sonst.) Vgl. 3. B. M. 21, 12. — Durch das ganz allgemein gehaltene Verbot על נפש מת לא יבא (V. 6) wäre bereits die Berührung jeder Leiche, auch die der nächsten Verwandten, dem Nasir untersagt gewesen; wenn gleichwohl der Text V. 7 noch ausdrücklich לאביו u. s. w. hervorhebt, so will dies nach der Halacha Nasir 48, a. b. andeuten, daß zwar Verwandtschaftsrücksichten, auch die heiligsten, wie in Bezug auf Vater und Mutter u. s. w. den Nasir nicht zur טומאה veranlassen dürfen, daß es aber eine Humanitätspflicht, die Bestattung einer sonst ohne Annehmer bleibenden Leiche, מת מצוה, giebt, der gegenüber auch das טומאה-Verbot des Nasirs zurückstehen müsse, und selbst wo die קדושה cumulirt aufträte, er wäre ein כה״ג und נזיר und sei in Begriff die ernstesten Mizwoth zu erfüllen שהי׳ הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, auch da heiße es: לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה.

V. 8. כל ימי נזרו וגו׳ spricht zusammenfassend die ganze Bedeutung des Nasirthums und speciell deren Zusammenhang mit dem טומאה-Gesetz aus, das ihr zum Ausdruck dienen soll. Siehe V. 2.

V. 9. בפתע פתאום. Kerithot 9, a. wird פתע durch שוגג erläutert, wie אם בפתע בלא איבה הדפו (K. 35, 22.), פתאים durch אונס wie ויאמר ד׳ פתאום אל משה (א 12, 4.), gleichzeitig aber auch durch מזיד wie ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו. (Prov. 22, 3.), wo, wie Raschi hinzufügt, das נענשו voraussetzt, daß die Handlung der פתיים nur

מֵת לֹא יָבֹא׃

er in die Nähe der Person eines Gestorbenen nicht kommen.

Wir haben V. 3 aus der Analogie mit 3. B. M. 10, 9—11 geschlossen, daß das Nasirgelübde dem Nasir eine priesterliche Beziehung zum Gesetze ertheilt. Durch das ihm hier und im folgenden Verse gegebene Verbot: על נפש מת לא יבא u. s. w., analog dem für den כהן הגדול 3. B. M. 21, 11 ausgesprochenen: ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא, wird er geradezu in hohepriesterliche Beziehung gehoben. So lange er den ihn für Gott und mit Gott isolirenden Nasirkreis um sich zieht, darf er keiner Leiche nahen. Wir haben schon wiederholt uns zum Bewußtsein zu bringen gehabt, wie die Leiche die Idee des der Unfreiheit seiner physischen Natur erliegenden Menschen und gleichzeitig die Idee einer mit zwingender Nothwendigkeit Alles bewältigenden Naturgewalt hervorruft, welcher der heidnische Gedanke seine höchsten Altäre erbaut; wie aber das jüdische Gesetzesheiligthum und der in ihm waltende Gottesgedanke den conträrsten Gegensatz zu dieser heidnischen Anschauung zur Voraussetzung hat und sich gerade auf dem Gedanken des freien persönlichen Gottes und des aus Ihm und durch Ihn freien persönlichen Menschen erbaut. Darum war der Tod und alles auf den Tod Hinweisende aus seinen Räumen gebannt, darum durften seine Diener, und in noch höherem Grade sein erster es selbst lebendig im Volke repräsentirender Diener, der Hohepriester, mit keiner Leiche, in Berührung kommen. Die Aufschrift קדש לד׳ auf der hohenpriesterlichen Stirn war der lauteste Protest gegen jenen heidnischen Gedanken, war der entschiedenste Ausspruch: nicht der selbst den freien Menschen niederwerfenden Todesgewalt, לד׳, Gott, dem Freilebendigen, Leben ewig und ewiges Leben Spendenden, dem Menschen Persönlichkeit von Seiner Persönlichkeit, Freiheit von Seiner Freiheit, Leben von Seinem Leben spendenden Gotte, dessen Bote nur, dessen zur vollen Freiheit erlösender Bote selbst die Todesgewalt ist, Ihm ist das Heiligthum geweiht. (Vgl. 2. B. M. S, 458—461.) Was nun die Entfernung von טומאת מת aus מחנה שכינה für das nationale Heiligthum und dessen die Nation zur sittlichen Vollendung erziehende Bestimmung ist, ganz dasselbe ist für den individuell beschränkten Nasirkreis, innerhalb dessen der Nasir seiner sittlichen Vollendung leben will, die Entfernung von טומאת מת aus dem Nasirkreis.

Der sociale Menschenverkehr, aus welchem der Nasir zeitweilig sich zurückgezogen um mehr sich selbst und seinen Beziehungen zu Gott zu leben, verwirklicht sich durch die innige Vermählung des Sittlichfreien mit dem Physischnothwendigen. Denn eben beide Momente, innig verbunden, Physisches mit Sittlichem innig vermählt, ist der Mensch. Das theilweise Hinaustreten aus dem lebendigen Menschenverkehr kann daher ebenso leicht eine größere Hingebung an das Physischnothwendige, wie eine größere Hingebung an das Sittlichfreie bedeuten, und der Gott, dem der Nasir in seiner Zurückgezogenheit sein Sinnen und Trachten weiht, kann sehr leicht die zur Allmacht potenzirte Naturgewalt werden, die ihre Triumphe in dem sinnlichen Grabe der Sittlichkeit feiert, und ihre Trophäen in der Oede über Gräbern und Leichensteinen findet. Daß dieses nicht also, daß vielmehr der Gott, dem der Nasir seinen ihn isolirenden Nasirkreis weiht, der freipersönliche, den

6. So lange die Tage seiner Gott zu lösenden Nasiraufgabe dauern, darf

6. כָּל־יְמֵי הַזִּירוֹ לַיהוָה עַל־נֶפֶשׁ

---

lichen Vollendung nahe zu bringen, ein קדוש ist und קדוש heißt. (Siehe 2. B. M. S. 489. 3. B. M. S. 575.

V. 6. כל ימי הזירו לד' וגו'. Hier heißt es nicht einfach wie V. 4 u. 5, כל ימי נזרו oder כל ימי נדר נזרו, sondern: כל ימי הזירו לד'; denn dieses טומאה-Verbot des Nasirs fließt eben aus der Beziehung des Nasirthums zu „Gott" und soll eben diese Beziehung ungetrübt gegenwärtig halten. — על נפש מת וגו'. נפש ist in der Regel feminin. Es ist daher מת wohl nicht Attribut zu נפש, sondern entweder Genitiv zu נפש wie נפשות מת (3. B. M. 21, 11.), oder es ist Apposition: eine נפש, die jetzt als מת daliegt. Eine solche Apposition ist offenbar במת בנפש. (K. 19, 13.) Die נפש חיה des Menschen ist nie מתה. Aber die נפש, die Menschenindividualität, die Menschenpersönlichkeit (siehe 1. B. M. 1, 20.), die uns bis dahin nur in dieser leiblichen Erscheinung gegenwärtig war, sie wird uns unwillkührlich auch jetzt durch das gestorbene Leibliche derselben wieder vergegenwärtigt. Es ist eigentlich nicht eine נפש, die vor uns liegt, es ist ein מת, allein das מת vergegenwärtigt uns die נפש, und eben daß wir nicht objektiv die מיתה auf die נפש beziehen, ist Eines der Motive der טומאת מת (siehe 3. B. M. S. 269. u. 4. B. M. K. 19.). Mit geflissentlicher Sorgfalt wählt daher überall der Text in dieser Beziehung Ausdruck und Stellung der Worte. Hier, wo nicht von Berührung, sondern von ביאה, von räumlichem Zusammensein die Rede ist, gestattet sich der Text die Stellung, in welcher dies Zusammensein sich zunächst auf נפש, und sodann rectificirt auf מת bezieht. Allein bei נגיעה heißt es nie נגע בנפש במת, sondern הנגע במת בנפש, oder noch deutlicher הנגע במת לכל נפש. (K. 19, 11.); denn die נפש in dem Sinne, in welchem sie hier gedacht ist und gedacht werden soll, ist überhaupt der Berührung unzugänglich. In dieser Richtung dürfte sich auch eine Interpretationseigenthümlichkeit des Onkelos erklären. Er übersetzt constant טמא לנפש: דמסאב לטמי נפשא דאנשא. Er vermeidet also zu sagen דמסאב לנפשא und schiebt dafür טמי' ein, worin Raschi zu K. 5, 2. einen chald. Ausdruck für עצמות אדם, für Menschengebeine, erblickt. Ganz so wie Onkelos in Beziehung auf den Gottesbegriff jeder anthropomorphistischen Auffassung durch Umschreibung begegnet, so möchte er auch in Beziehung auf den Seelenbegriff der irrigen Auffassung nicht Raum geben, als könnte die נפש eines Menschen מטמא sein. Er schiebt daher wo, wie in dem Ausdruck טמא נפש, die טומאה-Wirkung unmittelbar auf die נפש bezogen werden könnte, als ob die נפש berührt worden sei und טומאה gebracht hätte, טמי', das „Gebein", also den todten Körper ein, um auf diesen die Berührung und die bewirkte טומאה zurückzuführen. In der Wirklichkeit ist aber dem schon im Texte durch die Construktion mit ל- begegnet, es heißt nie טמא בנפש, sondern לנפש: die טומאה entspringt durch die Beziehung zu der נפש, in welche man durch Berührung einer Leiche gekommen. Wie dann überhaupt ja die symbolische Berührungs-טומאה von der conkreten durch מאכלות אסורות und עריות bewirkten טומאה sich constant durch die Constructionsverschiedenheit von טמא ל- und טמא ב- unterscheidet, worauf wir bereits (3. B. M. S. 244) hingewiesen haben.

יַעֲבֹר עַל־רֹאשׁוֹ עַד־מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר־יַזִּיר לַיהוָה קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ׃

über sein Haupt kommen; bis die Tage voll sind, in denen er Gott die Nasiraufgabe zu lösen übernommen, soll es heilig sein indem er ungehemmt wachsen läßt das Haar seines Hauptes.

---

gehören somit selbst zur conkreten Verwirklichung des נזר, des in enge Grenzen sich beschränkenden Nasirkreises. Das Verbot des Haarscheerens ist aber nicht selbst als eine solche Beschränkung zu begreifen, es ist nicht selbst ein conkretes נזר, aber es ist Ausdruck des נדר נזר, es charakterisirt die Persönlichkeit, die ein Nasirgelübde übernommen. — תער, von ערה entblößt sein wie תבל von בלה, ein Instrument, das die Haut blos legt, nackt macht. Nasir 39, a. b, lehrt die Halacha, daß auch jede andere Entfernung des Haares unter das Verbot begriffen ist, wenngleich nicht mit dem תער, dem eigentlichen Scheermesser. Dieser Erweiterung willen bringt der Text, statt des gewöhnlichen גלח die Umschreibung לא יעבר על ראשו, und erweitert das beschränkende תער durch לא יעבר, im Gegensatz zu והעבירו תער (K. 8, 7.) wo vielmehr das allgemeine והעבירו durch das folgende תער beschränkt wird. (Siehe das.) Das Verbot liegt nicht im תער, sondern in der Wirkung, in der Enthaarung des Hauptes. Wird doch daher auch diese verbotene Wirkung noch besonders durch den Gegensatz, die beabsichtigte Wirkung des Nichtscheerens, קדוש יהי' גדל פרע וגו' hervorgehoben, und somit dem Nasir das Enthaaren des Hauptes durch לא תעשה und עשה verboten. Er übertritt beide auch sogar mit der Entfernung Eines Haares (das. 39, a.). — קדש יהי', das Haupt, vgl. V. 11. וקדש את ראשו, das Haupt soll heilig sein, er soll seinem Haupte das Gepräge der Heiligkeit werden lassen, גדל פרע שער ראשו, indem er ungehemmt, eigentlich: in Ungehemmtheit, wachsen läßt das Haar seines Hauptes. Diesen Charakter eines ungehemmten Haarwuchses erlangt das Haar nach Nasir 5, a. in mindestens dreißig Tagen, daher סתם נזירות ל' יום (das.); wo keine längere Dauer eines Nasirgelübdes ausgesprochen worden, ist die geringste Frist dreißig Tage. Ist doch, wie der Text hier sagt, der Haarwuchs Ausdruck des נדר נזרו, des auf ihm ruhenden Nasir-Gelübdes. Wir haben bereits zu 3. B. M. 14, 8 angemerkt, wie das Haar als den Einfluß von Außen mindernder, isolirender Körpertheil betrachtet wird, so, daß das rückhaltlose, jedes Für-sich-sein aufgebende Eintreten in die, resp. Sich-hingeben an die sociale Gesammtheit in תגלחת מצורע und תגלחת לוים den entsprechenden Ausdruck finden konnte. Der Gegensatz, ein ungehemmtes Wachsenlassen des Haares, spräche somit ein in sich selbst sich zurückziehendes Isoliren, spräche eben die Zurückgezogenheit, das mehr Versenken in sich selbst aus, das sich der Nasir für die Zeit seines Nasirgelübdes zur Aufgabe setzt. Er will, ohne räumlich aus dem Zusammenhange mit der Welt hinauszutreten, während der Dauer seines Nasirgelübdes, zur geistigen und sittlichen Arbeit an sich selbst (siehe V. 3), mehr mit Gott, seinem Heiligthum, seiner Lehre und — mit sich verkehren. An dies Gelübde mahnt ihn der ihn isolirende Haarwuchs seines Hauptes. Sein Haupt trägt daher das Zeichen seines heiligen Vorsatzes, wird heilig, wird קדוש, wie Alles, was die Bestimmung trägt, uns unserer geistigen und sitt-

4. כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד־זָג לֹא יֹאכֵל׃
5. כָּל־יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא־

4. So lange seine Nasirtage dauern soll er von Allem, was aus dem Wein spendenden Weinstocke bereitet wird, von Kernen bis Hülse nichts essen.
5. So lange die Tage seines Nasirgelübdes dauern, soll kein Scheermesser

---

zu bewahren, die die Nasirarbeit an seinem denkenden und empfindenden Innern erfordert.

מיין ושכר. Während oben 3. B. M. 10, 9. nach der vom רמב״ם recipirten Auffassung das שכר theils erläuternder Zusatz: יין und zwar כדרך שכרותו, in berauschender Weise, theils den Begriff auf alle berauschenden Mittel שאר משכרין ausdehnende Erweiterung ist — (siehe Kerithot 13, b. שו״ת רשב״א 363) —, ist hier durch die folgende Angabe: זג, חרצנים, ענבים, חומץ auch שכר nur als Theilbegriff פרט des Gesammtbegriffes כלל: מכל אשר יעשה מגפן היין zu verstehen, und ist somit יין noch schwacher, junger Wein, מגתו, noch nicht vierzig Tage alt, und שכר schon alt gewordener, berauschender. So אונקלוס: מחמר חדת ועתיק. Das ganze Satzgefüge, V. 3 u. 4., ist מיין ושכר: פרט וכלל ופרט, יו״ר פרט מכל אשר יעשה מגפן היין כלל מחרצנים ועד זג חזר ופרט פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין פרט (es hat diese Satz-Form ganz die Geltung wie כלל ופרט וכלל, siehe 3. B. M. S. 239., nur ist bei פרט וכלל ופרט der zum כלל erhobene פרט beschränkter zu fassen, אי איכא פרטא דדמי משני צדדין מרבינן בחד צד לא מרבינן Nasir 36 b.) מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי אף כל פרי ופסולת פרי (z. B. חומץ Raschi). Siehe (Nasir 34, b.)

וכל משרת ענבים. שרה, chald.: lösen, auflösen (daher erlauben, wie הַתֵּר), einweichen, kommt nur hier, und zwar in letzterer Bedeutung vor. Davon scheint auch שִׁרְיוֹן: der Panzer. Es ist: weich, d. i. gefügig und schmiegsam gemachtes Metall durch lose Verbindungen von Metallschuppen. Nasir 37, a. gibt es zwei Auffassungen von משרת ענבים, entweder: שרה ענבים ביין ויש בהן טעם יין, daß man Weintrauben in Wasser so lange eingeweicht bis dem Wasser Weingeschmack mitgetheilt, und wäre dies dann ein Beispiel für den allgemeinen gesetzlichen Begriff, daß: טעם כעיקר, daß ein in einen erlaubten Stoff eingedrungener, sich nur noch im Geschmack kundgebender איסור-Stoff seinen איסור-Charakter nicht eingebüßt hat; oder: ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין, daß er von Brod und Wein zusammen ein כזית gegessen habe, wo der mitgenossene היתר, das Brod, den שיעור des איסור ergänzt, היתר מצטרף לאיסור, ein Satz, der dann nur bei איסורי נזיר Anwendung fände. (Siehe 3. B. M. K. 6, 11. und 4. B. M. K. 31, 23.).

V. 4. מחרצנים ועד זג. Nach ר׳ יוסי (Nasir 34, b.), sind חרצנים die Kerne und זג ist die äußere Hülse. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Traubenkerne חרצן von חרץ eingraben, wegen der Einkerbungen heißen, die sie charakterisiren, und זג, lautverw. mit זך, die klare durchsichtige Hülse.

V. 5. כל ימי נדר נזרו, bei dem Verbote des Weingenusses und der Leichenberührung heißt es: כל ימי הזירו, כל ימי נזרו, beide gebieten selbst ein Fernhalten von Objekten und

3. so hat er von schwachem und von starkem Weine sich enthaltend sein Nasirthum zu lösen, Essig von schwachem und Essig von starkem Weine soll er nicht trinken, Alles, worin Trauben eingeweicht waren, soll er nicht trinken, und Trauben, frisch oder trocken, nicht essen.

3. מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל־מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל׃

---

thum ankündigen soll, daß dieses selbst aber vielmehr in den V. 8 gegebenen Begriff aufgeht: קדוש הוא לאלקיו, und die שלשה מינין האסורין בנזיר: הטומאה והתגלחת והיוצא מן הגפן (Nasir 34, a) erscheinen vielmehr nur als Consequenzen dieser קדושה. In der That sehen wir auch Amos 2, 11. נזירים mit נביאים zusammengestellt und das Vorhandensein beider in Israel als Thatsache besonderer göttlicher Bevorzugung hervorgehoben. Vergleichen wir den Ausdruck נזירים (3. B. M. 25, 5. 11.) für die sich selbst zu überlassenden Weinstöcke des siebenten und des Jobel-Jahres, so heißt auch ohnehin נָזִיר nicht: der sich von Andern fern hält, sondern: von dem sich Andere fernzuhalten haben, von dem Andere geschieden sind. Wie daher נֵזֶר den königlichen Reif bedeutet, der die Person, deren Haupt er umgiebt, als für alle Andern unnahbar ausgesondert bezeichnet, so bezeichnet hier נֵזֶר ein Lebens- und Strebens-Regime, das den, der es mit freiem Willensvorsatz übernimmt, aus der Mitte seiner Zeit- und Lebens-Genossen heraus- und emporhebt und ihm die Aufgabe setzt, ganz קדוש לאלקי' zu sein, mit dem ganzen Sein und Wollen seinem Gotte anzugehören. Er will gleichsam einen נֵזֶר, einen Kreis um sich ziehen, in welchem nur Gott gegenwärtig sein soll. Dies Kreisumsichbilden für Gott, dies gleichsam sich mit Gott und für Gott Isoliren heißt: הזיר לד', und ein solcher Isolirter: נזיר. Es ist dies aber kein räumliches Isoliren, kein Einsiedeln in der Oede; es ist vielmehr eine Geistes- und Gemüths-Isolirung mit Gott mitten im vielbewegten Volksleben.

V. 3. מיין ושכר יזיר: יין und שכר gegenüber hat er den Entfernungskreis um sich zu ziehen. Wie der in das Heiligthum eingehende Priester, wie der zur Gesetzeslehre schreitende Gesetzeslehrer (3. B. M. 10, 9—11) vor Genuß berauschenden Weines sich zu hüten hat, so, und in einer noch viel weiteren Ausdehnung hat der Nasir während der ganzen Zeit seines Nasirthums Wein und Alles, was vom Weinstocke stammt, von sich fern zu halten. Priester und Lehrer haben im Momente des Priester- und Lehrdienstes sich alles wirklich Berauschenden, freilich selbst in dem geringen Quantum eines רביעית zu enthalten. Das Verbot des Nasirs beschränkt sich zwar nur auf Wein, allein es ist auf Alles ausgedehnt, was nur vom Weinstocke stammt, auf Alles, was, wenn es gleich selbst nicht im Entferntesten berauscht, doch an den Wein erinnert. So lange der Nasir Nasir ist, soll sein Sinn auf das Heiligthum und auf Gottes Gesetz gerichtet sein, so lange der Nasir Nasir ist, soll er unverwandt Priester und Lehrer sein, und die Fernhaltung des Weinstockes mit Allem was von ihm stammt, soll ihm die stete Mahnung sein, sich die ungetrübte Klarheit des Geistes und die unaufgeregte Ruhe des Gemüthes

Kap. 6. 1. Gott sprach zu Moscheh:

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: sei es ein Mann oder eine Frau, wenn Jemand den besonderen Willensvorsatz ausspricht, das Gelübde eines Nasirs zu geloben, Gott die Nasiraufgabe zu lösen,

1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אֽוֹ־אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַיהוָה׃

---

haupt, als Zeuge und Wächter eines jeden einzelnen jüdischen Ehebündnisses. Es ist die Gottesgegenwart in jedem jüdischen Eheleben, es ist die Treue des Weibes und des Mannes als ganz besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung, es ist die Sittlichkeit der geschlechtlichen Beziehungen als die Wurzel alles geistigen und sittlichen Menschenheils, hinsichtlich deren daher allein eine Frage offensteht an Gottes allschauende Gegenwart, worauf diese ganze Institution beruht, und ist somit diese ganze Institution nichts als eine Verwirklichung der großen Grundwahrheit im concreten Volksleben, die durch Verweisung der זב וזבה וכו׳ aus מחנה לויה symbolisch lehrend vor Augen gehalten wird. שילוח זב וזבה aus מחנה לויה setzt geschlechtliche Reinheit als erste unerläßliche Bedingung alles geistigen Aufschwungs zu Gott, und השקאת סוטה zeigt eben diese geschlechtliche Reinheit des Familienlebens als angelegentlichstes Augenmerk der Waltungsnähe Gottes. פרשת סוטה verhält sich daher ebenso zu שילוח זב וזבה ממחנה לוי׳ wie פרשת גזל הגר zu שילוח מצורע ממחנה ישראל.

Kap. 6, 1. Es folgt nun die dritte פרשה, פרשה נזיר parallel dem שילוח טמא מת aus מחנה שכינה.

V. 2. כי יפלא, siehe zu 3. B. M. 22, 21. — נזיר. Die Grundbedeutung von נזר ist ganz entschieden: fernhalten, sondern, und הִנָּזֵר (3. B. M. 22, 2. Secharja 7, 3) heißt unzweifelhaft: sich von etwas enthalten. Es läge daher sehr nahe נָזִיר, mit Hinblick auf die im V. 3 gebotene Enthaltsamkeit vom Weine, als den „Enthaltsamen" zu begreifen. Allein schon der Umstand, daß ihm nicht nur Wein und Weintrauben, sondern auch Weinessig, ja sogar Hülsen- und Traubenkerne zu essen verboten sind, deren Nichtgenuß nicht eben das Opfer großer Enthaltsamkeit fordern dürfte, läßt schon vermuthen, daß die Bedeutung נזיר über den Begriff bloßer Enthaltsamkeit hinübergehen möchte. Der Umstand ferner, daß wohl Leichenberührung, und sogar unfreiwillige Leichenberührung (V. 9), nicht aber Weingenuß eine bereits in Erfüllung des Nasirgelübdes zurückgelegte Zeit völlig aufhebt, dürfte erkennen lassen, daß das „Enthalten vom Weine" gewiß ebenso wie das Nichtberühren einer Leiche und das Wachsenlassen des Hauptbaares mit zu den Obliegenheiten des Nasirs gehört, allein keineswegs den Begriff Nasir erschöpft, ja nicht einmal das überwiegende Merkmal eines solchen bilden könne, so daß man in „Nasir" zunächst den „Enthaltsamen" zu erkennen hätte. Eine aufmerksame Erwägung der VV. 4, 5, 6 und dann zusammenfassend V. 8 läßt auch erkennen, daß auch alle drei Aufgaben zusammen den Begriff „נזרו", den Begriff des Nasirthums, nicht erschöpfen, daß sie vielmehr nur äußere Merkmale sind, durch welche und in welchen sich das Nasir-

so hat die Frau ihre Schuld zu tragen. | הַהִוא תִּשָּׂא אֶת־עֲוֺנָהּ׃ פ

---

zogene war — אשה תחת אישה — als deren gesetzlicher Fortbestand durch קנוי und סתירה zweifelhaft geworden, deren etwaiger Fortsetzung noch durch Sota-Entscheidung Raum gegeben werden durfte, nicht aber wenn dieser Zweifel bereits als ארוסה und שומרת יבם eingetreten. (Sota 23, b.) Sie weist ferner nach, daß das Gesetz die völlige körperliche Integrität beider Ehegenossen voraussetzt, und lehrt, daß wenn z. B. der Mann oder die Frau an einem körperlichen Gebrechen, wie Blindheit, Lahmheit, Stummheit, leidet, mit קנוי und סתירה sofort die Nichtfortsetzbarkeit der Ehe entschieden ist (das. 27, a. b.). Auch wenn der Mann kinderlos ist und von der Frau keine Kinder zu erwarten sind, wird nach קנוי und סתירה die Ehe gelöst. (Sota 25, b.) Ebenso wenn die zu קנוי und סתירה gelangte Aufführung der Frau bereits über den bloßen Verdacht des Mannes hinaus zum öffentlichen Aergerniß, wie es heißt, zum Gespräch der Frauen am Spinnrocken geworden, ולא שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה ,וטהורה היא heißt es, (das. 6, b.) die Sota-Trankprobe ist gegeben für den Fall, daß sie abgesehen von dem Verdacht des Mannes rein dasteht. Ist aber dadurch die Ehe bereits zum Volksgespräch geworden, so wäre die Fortsetzung ein sittliches Aergerniß מבוער הדבר והצא. (Siehe Raschi das. 31, a.)

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so sehen wir, daß damit kein Inquisitorium in private Eheheimlichkeiten sondern offen daliegende, zum Theil rein äußere Momente, gegeben sind, welche nachdem die Frau durch קנוי und סתירה gerechten Anlaß zum Verdachte gegeben hat, die Trennung der Ehe indiciren. Daß, wenn, wie bei ארוסה und שומרת יבם nur erst das persönliche Eheband geknüpft und die Frau noch nicht in das Haus des Mannes übergegangen ist, und ebenso wenn, wie bei איילונית und עקרה einer der wesentlichsten Zwecke durch diese Ehe überhaupt nicht zu erreichen steht, das bloße Stadium von קנוי וסתירה genügt um im ersten Falle die Ehe nicht vollziehen und im zweiten Falle sie aufhören zu lassen, liegt, wie uns dünkt, sehr nahe. Ist doch auch ohnehin ein wirklicher Ehebruch einer ארוסה in noch höherem Grade als der einer נשואה strafbar. Allein auch die Rücksicht auf die körperliche Integrität beider Ehegenossen dürfte einer Einsicht in ihre Motive nicht allzuferne liegen. Die durch ein körperliches Gebrechen erzeugte größere Hilfsbedürftigkeit und Unselbstständigkeit des Einen wie des Andern wird bei sittlichen Charakteren ebenso der Innigkeit der ehelichen Anhänglichkeit Vorschub leisten, wie sie dem Leichtsinne eine Brücke baut. Hat in einem solchen Verhältniß die Frau durch Verlassen des züchtigen Weges zu קנוי, zur Warnung Veranlassung gegeben und gleichwohl durch סתירה gezeigt, daß sie die Warnung nicht beachtet, so dürfte dies unter solchen Verhältnissen einen so hohen Grad von Leichtsinn indiciren, der die Fortsetzung der Ehe unthunlich macht.

Betrachten wir dieses ganze Gesetz, von welchem רמב״ן in seinem Commentare treffend bemerkt, daß es die einzige Rechtsinstitution des göttlichen Gesetzes ist, die ein stets zu provocirendes unmittelbares Eingreifen der göttlichen Wundermacht statuirt, אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה שהוא פלא ונס קבוע בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, so zeigt sich darin Gott, der Stifter und Gründer der Menschen-Ehe über-

31. Ist der Mann frei von Schuld, .31 וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה

V. 31. ונקה הא״ש מעון וגו׳. Nur wenn der Mann in dem Momente, in welchem er die Schuld oder Unschuld der Frau der göttlichen Entscheidung unterstellen will, sich selber von jedem geschlechtlichen Vergehen, ja von jeder geschlechtlichen Verirrung frei weiß, kann er die Gottesentscheidung hinsichtlich der Frau erwarten. Hat er aber selbst die Gesetze geschlechtlicher Reinheit verletzt, hat er, nachdem die Frau durch קנוי וסתירה ihm אסורה geworden (V. 14.), gleichwohl noch die Ehe mit ihr fortgesetzt, שבא עליה לאחר שקנא ונסתרה, oder hat er sonst je einmal, seitdem er vor Gott zurechnungsfähig geworden, irgendwie und irgendwo ein geschlechtliches Keuschheitsgesetz übertreten, ja, wenn er auch nur zu geschlechtlichen Ausschweifungen seiner Angehörigen nachsichtig geschwiegen, so kann er den Sota-Trank seiner Frau nicht reichen, ת״ר ונקה הא״ש מעון בזמן שהא״ש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו אין הא״ש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו ואומר (הושע ד׳) לא אפקוד על בנותיכם כי הזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו ועם לא יבין ילבט ,מאי ואומר וכי תימא עון דידי׳ אין דבניה ובנתיה לא תא שמע לא אפקוד וגו׳ וכי תימא עון אשת א״ש אין דפנוי׳ לא תא שמע כי הם עם הזונות יפרדו וגו׳ מאי ועם לא יבין ילבט אמר רבי אלעזר אמר להם נביא לישראל אם אתם מקפידים על עצמיכם מים בודקין נשותיכם ואם לאו אין המים בודקין נשותיכם. (Sota 47, b. Jebamoth 58, a. תוספ׳ ד״ה ונקה). Gottes Sittengesetz ertheilt mit Nichten dem männlichen Geschlechte einen größeren Freibrief für geschlechtliche Verirrungen als dem weiblichen!

Es lehrt ferner die Halacha, daß so wie die des Ehebruchs verdächtige Frau, so lange sie nicht durch den Sota-Trunk für rein erklärt worden, dem Ehemann אסורה ist, ebenso auch derjenige sie nie heirathen darf, der des Ehebruchs mit ihr verdächtig geworden, auch nachdem die Ehe durch Scheidung gelöst. כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. Wiederholt wird sie „נטמאה“ genannt (V. 14. 27. 29.), daß sie durch ein solches Vergehen die „Reinheit“ für das Heiligthum der Ehe und das Heiligthum im Allgemeinen eingebüßt, um zu sagen, daß sie לבעל, לבועל und לתרומה, wenn sie Tochter oder Frau eines כהן ist, (siehe 3. B. M. 21, 7. 22, 12.) die טהרה verloren und für alle drei Beziehungen אסורה ist. (Sota 28, a.)

Und es lehrt endlich die Halacha: כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו, wie der Sota-Trunk ihr verhängnißvoll wird, in ganz gleicher Weise wird ihr Trinken dem Manne verhängnißvoll, mit dem sie sich die Ehe brechend vergangen. Nicht לצבות בטנך ולנפל ירכך heißt es in der das Verhängnißvolle aussprechenden Beeidigung V. 22, sondern לצבות בטן ולנפל ירך; denn auch den schuldvollen בועל erreicht dasselbe Verhängniß. (Sota 27, b; 28, a)

Nicht aber jede Ehe konnte hinsichtlich ihres Fortbestehens, nachdem ihre Reinheit einmal durch קנוי und סתירה in Zweifel gestellt worden, noch erst zu einer der göttlichen Entscheidung bedürfenden Frage gemacht werden. Es gab Ehen, die, einmal dahin gelangt, ohne Weiteres nicht fortgesetzt werden durften. So weist die Halacha aus dem Text unseres Gesetzkapitels nach, daß nur wenn die Ehe eine bereits vollständig voll-

28. וְאִם־לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה
וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע׃
29. זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר
תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה׃
30. אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו
רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד
אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וְעָשָׂה לָהּ
הַכֹּהֵן אֵת כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃

28. Wenn aber die Frau ihre Reinheit nicht eingebüßt hat und noch rein ist: so bleibt sie davon unberührt, ja wird mit Kindersegen bedacht.

29. Dies ist die Lehre der Rechtsverwahrungen, wenn eine Frau abweicht in dem Verhältniß zu ihrem Manne und ihre Reinheit eingebüßt hat,

30. oder wenn über einen Mann der Geist der Rechtswahrung gekommen ist und er seine Frau gewarnt hat, und er die Frau vor Gott hinstellt und an ihr der Priester diese ganze Lehre vollzieht.

ובאו בה המים המאררים למרים, es kommen in sie die den Fluch ausdrückenden Wasser als bittere, oder: und bewähren sich als bittere. Die Wahrheiten, die sie als מים קדושים und עפר מקרקע המשכן ausdrücken, sind ihr in Wahrheit nur bitter, und bewähren sich durch die Verwirklichung des in sie durch Ablöschung übergegangenen Fluches nur dann, wenn sie נטמאה וגו׳, wenn sie ihre Reinheit verloren und daher in Widerspruch zu der vom Inhalte dieser Wahrheiten postulirten Sittenheiligkeit steht. Sind die Wasser nach ihrem Inhalte ihr homogen, also „nicht bitter", so haben sie auch keine bitteren Folgen, ihre Folgen sind vielmehr segensreich für die geschlechtliche Zukunft der Frau, wie sogleich der folgende Vers verkündet.

V. 28. ונקתה siehe zu V. 19.: so bleibt sie völlig unberührt von dem Fluche, den sie mit dem Wasser bedingt in sich aufgenommen. Ihre Unschuld „schlägt den Fluch vollständig zurück". ונזרעה זרע: ihre den מים קדושים entsprechende Reinheit bewährt sich an ihr in segnender Steigerung ihrer עפר-Kraft und עפר מקרקע המשכן-Bestimmung, im Segen ihres „fruchtbaren Mutterschooßes", war sie bis jetzt kinderlos, erhält sie den Muttersegen, waren ihre Geburten bis jetzt schwer, so werden sie leicht u. s. w. (Sota 26, a.)

V. 29. אשר תשטה וגו׳ ונטמאה: es ist dies der V. 13 besprochene Fall, daß ihre durch Vorvorgänge indicirte Schuld wenn auch nur durch Einen Zeugen also constatirt wird, daß die Forsetzung der Ehe ohne Weiteres unzuläßig ist.

V. 30. או איש וגו׳: o d e r der völlige Mangel an Zeugen hinsichtlich der wirklichen Schuld veranlaßt die ganze mit V. 14, 15. eingeleitete Procedur. ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת: das ganze hier vorgeschriebene Verfahren wird תורה genannt, und damit den wichtigsten Gesetzesbestimmungen gleichgestellt, deren Verwirklichung zu den Attributen der höchsten nationalen Gesetzesrepräsentanz, des ב״ד הגדול gehört. Unter deren Autorität ist daher die ganze Verhandlung zu vollziehen. (Sota 7, b. Siehe V. 15 u. V. 23.)

27. וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם וְהָיְתָה
אִם־נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ
וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים
וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה
הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ׃

27. Er giebt ihr die Wasser zu trinken, und dann geschieht's, wenn sie ihre Reinheit eingebüßt hat indem sie Untreue an ihrem Manne begangen, so kommen in sie die Fluch bringenden Wasser und werden zu bittern, es schwillt ihr Leib auf, und es fällt ihre Hüfte ab, und die Frau wird zum Fluchwort in der Mitte ihres Volkes.

---

wiegende Halacha: משקה ואחר כך מקריב. Wenn gleichwohl hier nach der הקרבה nochmals das zu trinken Geben wiederholt wird, so soll damit nach תוספ׳ das. zunächst gesagt sein, daß freilich die Mizwa-Ordnung die השקה vor der הקרבה fordere, daß aber gleichwohl, wie aus dem Jeruschalmi ersichtlich, אם הקריב מנחתה ואח״כ השקה כשרה, ein Fall, der nach Babli 19, a. auch dann eintreten kann, wenn sich ergeben sollte, daß die Ablöschung der Schrift nicht vollständig geschehen war, שרישומו ניכר, und diese daher, so wie das Trinken wiederholt werden muß.

Wir haben schon oben zu V. 18 die Zusammenhörigkeit des Trunkes und des Mincha bemerkt. Dem Wasser an sich wohnt keinerlei Wirkung inne, erst die durch הקרבת מנחה herbeigerufene Gottesentscheidung macht es verhängnißvoll, כמה דלא קרבה מנחתה לא בדקי׳ לה מ״א. Dies kommt vollständig zum Bewußtsein, wenn der Trunk vor der Darbringung des Mincha geschieht, die Wirkung aber erst nach der Darbringung sich zeigt. Durch den Trunk hat die Frau in symbolischer augenfälliger Handlung den Inhalt der Beeidigung in sich aufgenommen. Ihr ganzes leibliches Wesen hat sich damit unter die Macht der an ihrer Vergangenheit sich erprobenden ernsten Wahrheiten und deren Folgen gestellt, und ihr מנחה קנאות מזכרת עון ruft nun die Gottesentscheidung auf, daß sie, je nach ihrer Schuld oder Unschuld, den Trank zu einem Trank des Unsegens oder Segens gestalte. Obgleich vorher getrunken, wird doch der Idee nach der Trunk erst nach der Darbringung des Mincha vollendet. Durch diese beiden vor und nach der Darbringung des Mincha wiederholten Sätze des Trinkens treten beide Handlungen in ihrer Zusammenhörigkeit zusammen.

V. 27. והשקה. Diese nochmalige Wiederholung bestimmt nach Sota 19, b. daß wenn einmal die mit dem Gottesnamen geschriebene Sota-Schrift im Wasser abgelöscht worden, man sie zum Trinken nöthigt, wenn sie sich nicht als schuldig erklärt. Bis zum Ablöschen der Schrift, stand das Trinken völlig in ihrem freien Willen. Sie brauchte nicht eben ihre Schuld zu gestehen, sie durfte bei der Behauptung ihrer Unschuld beharren. Erklärte sie nicht trinken zu wollen, so wird die Procedur nicht weiter fortgesetzt. Ihre Schuld bleibt zweifelhaft und hat die Auflösung der Ehe zur Folge. (Siehe V. 13.). Ist aber das Ablöschen der Schrift vollzogen, so hat sie nur die Alternative: sich für schuldig zu erklären, oder im Bewußtsein ihrer Unschuld den Sota-Trank zu trinken. (Sota 20, a.)

25. Es nimmt der Priester sodann aus der Hand der Frau die Unterwerfungsgabe der Rechtswahrungen und wendet die Unterwerfungsgabe vor Gott und bringt sie näher an den Altar.

25. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ׃

26. Es greift sodann der Priester aus der Unterwerfungsgabe deren Gedenktheil heraus und übergiebt ihn zum Aufdampfen dem Altare hin. Und erst dann kann er die Frau die Wasser trinken lassen.

26. וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמָּיִם׃

---

nisses aus Gottes Hand bedeutet, כי כאשר שתיתם על הר קדשי ישתו כל הגוים תמיד u. s. w. (Obadja 1, 16.), legen es nahe, daß dieses Trinken hier nichts als der in concrete Handlung übersetzte sprachliche Ausdruck des Hinnehmens ihres durch ihre Schuld oder Unschuld bedingten Verhängnisses sei. Wie Ps. 75, 8. 9. der Becher des Verhängnisses in Gottes Hand „gemischt" ist, so ist hier der Trank ihres Verhängnisses gemischt aus den Wahrheiten ihrer Bestimmung, und aus den Folgen der Erfüllung oder Nichterfüllung derselben. — ובאו בה וגו'. Die den Fluch bringenden Wasser kommen zunächst in sie למרים, ihre verhängnißvolle Wirkung tritt noch nicht ein, die ist noch erst durch das Folgende bedingt. Zunächst kommen sie in ihr Inneres למרים, um sich als bitterernste Wahrheiten an ihrer Vergangenheit zu erproben.

V. 25. ולקח וגו' והניף וגו' והקריב וגו'. והניף: die Bewegungen der תנופה und תרומה, מוליך ומביא מעלה ומוריד (siehe zu 2. B. M. 29, 24.), Himmel und Erde und die Weltgesammtheit auf Erden werden zu Zeugen der Handlung geladen, Himmel und Erde und die Weltgesammtheit sind bei der Vindicirung der Sittlichkeit des Weibes betheiligt, ihnen wird im Angesichte Gottes das Mincha der Ehevindicirung zugewandt und sodann והקריב וגו', dem Altare der Gesetzesheiligung, ברוח מערבית דרומית, an der dem aus dem Gesetze zu schöpfenden Geistesleben geweihten Seite in הגשה (siehe zu 3. B. M. 2, 8.) dargereicht. Nicht also aus dem Privatstandpunkte dieser einzelnen Ehe, im Namen des Himmels und der Erde, im Namen der Gesammtmenschengesellschaft, im Namen des aus dem Gesetze zu erzielenden jüdischen Geisteslebens, die alle in gleicher Weise bei der Aufrechthaltung der weiblichen Sittlichkeit betheiligt sind, wird von Gott die Entscheidung erbeten. Und es ist die Frau und der Priester, die Frau im Interesse ihrer behaupteten Unschuld und der Priester im Interesse der vom Gesetzesheiligthum geforderten Heiligkeit der Ehe, die zusammen (— wie 3. B. M. 7, 30. Sota 19, a —) diesen die zu erbittende Gottesentscheidung einleitenden Akt vollziehen.

V. 26. וקמץ וגו'. Dies Erbitten der Entscheidung geschieht durch הקטרת קומץ, die oben als אזכרה, hier als מזכרת עון (siehe V. 15.) bezeichnet wird.

ואחר ישקה את האשה. Dieses Trinken des Sota-Wassers ist schon oben V. 24 vor der Darbringung des Mincha angeordnet, und in der That ist auch Sota 19, a die über-

23. Es schreibt sodann diese Flüche der Priester auf ein Schriftblatt und löscht sie in die Wasser der Bitterkeiten ab.

24. Und er läßt die Frau die Fluch bringenden Wasser der Bitterkeiten trinken, und es kommen in sie die Fluch bringenden Wasser als Bitterkeiten.

23. וְכָתַב אֶת־הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים׃
24. וְהִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים׃

---

ein Theil derselben, wie angeschuldigt, rechtswidrig sei. Die Zulässigkeit dieser Berufung muß durch einen objektiv, sachlich gegebenen Rechtszweifel über die Gesetzmäßigkeit eines Besitztheils dargethan sein. Einmal aber vor Gottes Gericht gezogen geht die Berufung von den Sachen auf die Personen über, und es hat sich der ganze Mensch gegen den ganzen Menschen zu rechtfertigen, d. h. für seine Rechtfertigkeit in allen den Beziehungen einzustehen, in welchen er mit obliegender Pflichttreue zu ihm je gestanden.

V. 23. וכתב וגו׳. V. 30 wird die ganze Sota-Procedur תורה, Gesetz, genannt und wird davon Sota 17, b. gelehrt, daß der ganze zu vollziehende Vorgang, und so auch dieses Schreiben, den Charakter der höchsten Gesetzvollbringung, דיני נפשות, tragen, somit in seinem ganzen Verlauf, בין גמר בין תחלה (תוספו׳ das.) am hellen Tage geschehen muß. Es sind nicht dunkele Nachtgewalten, deren Sache da betrieben wird, es ist der „Mensch" in den höchsten sittlich freien Anliegen seiner menschlichen Gesellschaft, dessen Interessen hier unter Intervention der göttlichen Macht des göttlichen Gesetzes zur Wahrung kommen (Vgl. Jeschurun 4 Jhrg. S. 621 f.). Darum gelten auch für מגלת סוטה ganz die für das Schreiben eines ספר תורה bestehenden Vorschriften (das.).

בספר: auf ein Pergamentblatt (das.). את האלות האלה: er schreibt: אם לא שכב א״ש אתך u. s. w. V. 19, ואת כי שטית u. s. w. V. 20, יתן ד׳ אתך V. 21, ובאו המים u. s. w. ולנפל ירך V. 22. Er schreibt aber weder והשביע הכהן u. s. w. V. 19, noch ואמרה האשה אמן אמן V. 22. — Er schreibt die Beeidigung erst nachdem die Frau sie durch Amen übernommen nieder, und er schreibt sie לשמה, in bewußter Beziehung auf die hier in Verhandlung stehende Frau (das.). Die Schrift ist somit nichts als die in Schrift fixirte bereits durch mündliche Uebernahme auf der Frau ruhende שבועה und אלה. ומחה אל וגו׳, es ist nicht ein Auslöschen durch das Wasser, sondern ein Hineinlöschen in dasselbe, es mischen sich die flüssigen Schriftzüge völlig in das Wasser, und wird damit der bittere Inhalt der bereits durch dessen Bestandtheile, מים קדושים und עפר, gegebenen Wahrheiten, durch die in den niedergeschriebenen אלות übernommenen verhängnißvollen Folgen ihrer Verscherzung in ernstester Weise ergänzt; durch dieses Hineinlöschen der אלות-Schriftzüge werden die מי המרים zu מאררים.

V. 24. והשקה וגו׳. Die im heil. Schriftthum so sehr verbreiteteten Ausdrücke von dem „Trinken aus dem Becher des göttlichen Verhängnisses", die der Anschauung so nahe liegen, daß selbst „שתה" allein, ohne weitere Beifügung, ein Hinnehmen seines Verhäng-

בְּמֵעַ֫יִךְ לַצְבּ֥וֹת בֶּ֖טֶן וְלַנְפִּ֣ל יָרֵ֑ךְ וְאָמְרָ֥ה הָאִשָּׁ֖ה אָמֵ֥ן ׀ אָמֵֽן׃

schwellung des Leibes und zum Abwurf der Hüfte; und es spricht die Frau: Amen, Amen.

---

dem Begriff שבועה (Siehe 2. B. M. S. 230) ausgesprochene Unterstellung unseres ganzen Seins unter die richtende Gottesmacht wird durch אמן das unerschütterlich Feste, das fortan unsere ganze Zukunft trägt und gestaltet. כל העונה אמן אחר השבועה כאילו מוציא שבועה מפיו (Schebuoth 29, b.), אמן יש בו קבלה יש בו שבועה ויש בו האמנת דברים (das. 36. a.). Durch das Aussprechen eines אמן übernimmt daher die Frau alles das vom Priester Ausgesprochene, sowohl den einfachen Eid ohne אלה (V. 19.) als den mit אלה verbundenen Eid (V. 21.), und, wie תוספו' Kidubschin 27, b ד"ה אמן es auffaßt, sowohl den Eid, daß sie sich nicht mit dem Manne vergangen, auf welchem der Verdacht ruht, als auch daß sie überhaupt, so lange sie תחת א'שה, in der Ehe mit ihrem Manne gewesen, diesem die Treue nicht gebrochen. Indem sie aber das אמן wiederholt, erhält ihre Beeidigung noch einen weitern Umfang, und erstreckt sich selbst auf diejenige Zeit, in welcher sie noch nicht vollständig תחת א'שה, in welcher sie ארוסה oder שומרת יבם (siehe 5. B. M. 25, 5.) gewesen, Zeiten, in welchen ein von ihr begangener Treubruch auch bereits ein den Vollzug und die Fortsetzung der Ehe verbietender Ehebruch gewesen sein würde, gleichwohl aber für sich allein nicht diese Sota-Beeidigung hätte provociren können. על מה היא אומרת אמן אמן אמן על האלה אמן על השבועה אמן אם מאיש זה אמן אם מאיש אחר אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה שומרת יבם וכנוסה (Sota 18, b.).

Wir haben hiermit den Fall, daß ein zur Leistung kommender Eid auch auf Gegenstände erweitert wird, die ihn ursprünglich nicht veranlaßt hatten, ja sogar auf solche, die einen Eid gar nicht selbstständig hätten hervorrufen können. Der Ehemann hatte die Frau nur in Beziehung auf einen bestimmten Mann in Verdacht. Da sie sich von diesem Verdacht durch einen Eid zu reinigen hat, so wird in den Eid auch jeder andere Ehebruch eingeschlossen, hinsichtlich dessen kein bestimmter Verdacht vorliegt, ja er wird sogar auf Zeiten ausgedehnt, deren etwaige Vorgänge selbstständig gar keinen Reinigungseid hätten veranlassen können. Diese Eides-Erweiterung heißt גלגול שבועה und kommt beim gerichtlichen Eid überall da zur Anwendung, wo der Beklagte außer dem den Eid provocirenden Proceßobjekte noch in anderer Beziehung zu dem Kläger gestanden, in welcher er sich nach dessen Meinung oder Vermuthung, eventuell auch nach Vermuthung des Gerichtes, einer Unredlichkeit oder Veruntreuung schuldig gemacht habe oder haben könne, selbst wenn sich hierauf die ursprüngliche Klage gar nicht erstreckt hätte, ja selbst wenn dies Objekte träfe, die, wie z. B. קרקעות (siehe 2. B. M. S. 310.) überall nicht eidesfähig sind. Daher der Satz: נכסים שאין להם אחריות זוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן obgleich אין נשבעין על הקרקעות. (Kiduschin 26, a. 27, b.)

Dieser hier niedergelegte Rechtsgrundsatz des גלגול שבועה dürfte aus dem tiefinneren Wesen des Eides resultiren. Ist doch ein jeder gerichtliche Eid eine Berufung von der Kürze menschlicher Einsicht an die Allwissenheit Gottes, dessen richtender Einsicht der Schwörende sich mit seiner ganzen besitzenden Persönlichkeit für den Fall unterstellt, daß

20. וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת־שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ׃

21. וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן יְהוָה אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת יְהוָה אֶת־יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת־בִּטְנֵךְ צָבָה׃

22. וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה

20. Wenn du aber in dem Verhältniß zu deinem Manne abgewichen bist und deine Reinheit eingebüßt hast, indem dir ein Mann außer deinem Manne sein Lager gegeben:

21. — nun beschwört der Priester die Frau mit einem Eide des Fluches und es sagt der Priester zur Frau —: so gebe **Gott** dich zum Fluchwort und zum Eide in der Mitte deines Volkes, indem **Gott** deine Hüfte abfallen und deinen Leib aufschwellen lässt;

22. es kommen diese fluchbringenden Wasser in deine Eingeweide zur An=

---

ihrem Manne steht, und dessen Vergegenwärtigung sie vor Fehltritten hätte schützen sollen. Vgl. ותחת כנפיו תחסה (Ps. 91, 4.) ופרשת כנפך על אמתך (Ruth 3, 9.) רק יקרא שמך עלינו (Jes. 4, 1.). Die Frau steht unter Obhut und in Pflichtverhältniß zum Manne. Seine Eherechte an ihr sind ihr etwas Uebergeordnetes. Sein Name ruht auf ihr. Sie trägt seinen Namen. Sie ist sein. In dieser Stellung, in welche sie mit der Ehe getreten, ist sie von den ihr damit überkommenen Pflichten der Sittlichkeit abgewichen, sie ist סוטה geworden. — הנקי, erwägen wir die Steigerung נגע, נגח, נכה, נקה, so ergiebt sich für Letzteres die Bedeutung einer heftigen von sich abwehrenden Bewegung, und הנקי heißt: so bleibe unberührt von der Macht dieses Wassers.

VV. 20. 21. ואת כי וגו׳ והשביע וגו׳. בשבעת האלה, hier, für den bejahenden Wechselfall, unterwirft der Priester die Frau der wirklichen Uebernahme des Fluches, יתן ד׳ וגו׳: ihr Zustand wird ein solcher werden, daß wer künftig eine אלה und eine שבועה aussprechen wolle, seine Meinung in den Satz kleiden werde: Gott soll es dem Betreffenden wie ihr ergehen lassen. Man bemerke, wie in der ganzen bisherigen und folgenden Procedur immer wiederholt der כהן als der Handelnde bezeichnet wird. Es ist kein gerichtlicher Vorgang, es ist ein Appell an das Gesetzesheiligthum, dessen Herold und Vertreter der Priester ist, und als dessen Stifter und Garant seiner Anforderung Gott sich erweisen will. Darum ist es auch der Name ד׳, der Name der Leben und Segen spendenden Gottesliebe, von dem hier die verhängnißvolle Wirkung erwartet wird. Nicht der strafende Untergang der Verbrecherin, sondern die dadurch zu sichernde und zu fördernde züchtige Sittlichkeit, von der alles Heil und aller Segen im Volke bedingt ist, ist das letzte Ziel dieses ernsten Vorganges.

V. 22. ואמרה האשה אמן אמן. Ueber אמן siehe 1. B. M. S. 260. Indem man einer ausgesprochenen Beeidigung mit אמן begegnet, giebt man sich mit seinem ganzen Wesen dem ausgesprochenen Eide hin, man macht ihn zu dem seinigen. Die im Eide, in

19. Es beschwört der Priester sie und sagt zu der Frau: wenn kein Mann sich zu dir gelegt und wenn du nicht bis zur Einbuße der Reinheit in dem Verhältnisse zu deinem Manne abgewichen bist, so bleibe unberührt von den Wassern dieser fluchbringenden Bitterkeiten.

19. וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל־הָאִשָּׁה אִם־לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם־לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה׃

---

des Priesters gehören zusammen. Durch das Mincha wird das Wasser מי המאררים. Das Mincha ist מזכרת עון, כמה דלא קרבה מנחתה לא בדקי לה מיא (Sota 14, a. 20, b.). — מי המרים, מִי ist stat. constr. zu המרים, das bittere Wasser hieße: המים המרים. מרים sind die Bitterkeiten, die bittern Wahrheiten, die die מי סוטה der Frau entgegenhalten. Wir haben gesehen, wie die עפר מקרקע המשכן und der מים קדשים בכלי חרש die Wahrung heiliger Sittenreinheit trotz der irdischen Natur leiblicher Sinnlichkeit, ja, mit vollster Voraussetzung und auf Grund derselben als entschiedene Anforderung setzen. Ist diese Wahrheit der Frau eine „bittere", d. h. widerstrebt sie der bisherigen Aufführung derselben, so bringt der Trunk des Wassers dieser Bitterkeiten ihr Fluch; מאררים ist aktiv. Sie sind מאררים wenn ihr Inhalt מר ist. Beides, das Bittere ihres Inhaltes und das Fluchbringende wenn ihr Inhalt bitter, erhielt auch noch einen konkreten Ausdruck. Es ward nach Sota 20, a. etwas Bitteres hineingethan, צריך שיתן מר לתוך המים מ״ט דאמר קרא מי המרים שמרים כבר (siehe Raschi das.). Es wird damit, wie wir glauben, veranschaulicht, daß nicht die verhängnißvolle Wirkung sie „bitter" mache, sondern ihr Inhalt und ihre Bedeutung. Das Verhängnißvolle ist nur Folge der Bitterkeit ihres Inhaltes. Und ebenso erhielt auch das Fluchbringende des Wassers durch das gänzliche Ablöschen des niedergeschriebenen Fluches in ihm seine konkrete Veranschaulichung.

V. 19. והשביע אתה וגו׳. אם לא שכב וגו׳ ואם לא שטית וגו׳: diese umschreibende Wiederholung ואם לא שטית u. s. w. dürfte einem nicht unwesentlichen Mißverständnisse vorbeugen sollen. Hieße es nur: אם לא שכב u. s. w., so könnte dies der Meinung Raum geben, als ob nur der vollendete Ehebruch vor dem Gesetze verwerflich wäre, sonstigen von dem Wege der Züchtigkeit abschweifenden Leichtsinn aber kein verwerfender Tadel treffe, so lange er nur nicht zum vollendeten Verbrechen geführt. Darum wird allerdings die verhängnißvolle Wirkung der Wasser der Bitterkeiten mit dem ואם לא שכב וגו׳ an die wirkliche Vollendung des Verbrechens geknüpft; allein es wird gleichzeitig ihre jedenfalls bereits offenliegende Aufführung durch die Umschreibung ואם לא שטית וגו׳ als ein Verlassen desjenigen Weges sittlicher Zucht gekennzeichnet, welchen das Gesetz dieses Heiligthums für die Ehen seines Volkes vorgezeichnet. Sie ist jedenfalls eine סוֹטָה, sollte sie auch nicht zur vollendeten טומאה gelangt sein. So werden diese beiden Momente auch in der positiven Voraussetzung, V. 20. hervorgehoben: ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת ויתן וגו׳. — תחת אישך scheint das Verhältniß zu bezeichnen, in welchem die rechtschaffene Ehefrau zu

18. Und es stellt der Priester die Frau wieder vor Gott, und entblößt den Kopf der Frau und gibt auf ihre Hände die Unterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Unterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist sie; und in der Hand des Priesters seien die fluchbringenden Wasser der Bitterkeiten.

18. וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וּפָרַע אֶת־רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל־כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים׃

---

vom jüdischen Weibe erwartete keusche Sittlichkeit der Grundborn aller Heiligkeit, die vom Heiligthum aus das ganze jüdische Leben mit priesterlicher Weihe durchdringen soll.

V. 18. והעמיד הכהן את האשה לפני ד׳. Es heißt schon einmal V. 16. והעמידה לפני ד׳, allein sie wurde wiederholt von Stelle zu Stelle geführt, um die Procedur in die Länge zu ziehen und ihr zum Geständniß Zeit zu lassen (Sota 8. a.). — ופרע את ראש. Das Haupthaar der züchtigen Frau wird durch ihre Kopfbekleidung vom Sichtbarwerden „zurückgehalten", daher heißt das Entblößen des Haupthaares: פרע, freimachen. Nach Sota 7, a. wird auch ihr Kleid am Halse eingerissen und durch ein Bastband oberhalb der Brust festgehalten, die Entblößung des Haupthaares aber noch durch Auflösen der Flechten vollendet. Diese Entblößung des Haupthaares widerstößt der Züchtigkeit einer jüdischen Ehefrau, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, heißt es z. St. (Kethuboth 72, a.) Israel's Töchtern ist es untersagt, mit entblößtem Haupthaar zu erscheinen. Haar-Entblößung einer Ehefrau gehört mit zu dem Begriffe ערוה in des Wortes buchstäblicher Bedeutung, und soll eben hier den Charakter der Frau als der jüdischen Züchtigkeit ermangelnd kennzeichnen. Die das Haar verhüllende Kopfbedeckung ist das äußere Merkmal ehelicher Züchtigkeit. Die Frau, die durch ihr Benehmen den Pfad dieser Züchtigkeit verlassen, verdient dies Diadem des צניעות, dieses Grundcharakters jüdischer Weiblichkeit nicht. Indem der Priester ihr die Kopfbedeckung abnimmt, spricht er den ganzen Vorwurf aus, der auf ihr lastet. Man hat sich gegenwärtig zu halten, daß wenn auch die Thatsache wirklich vollzogener טומאה in Frage steht, und eben hier der Entscheidung harrt, die Frau doch jedenfalls durch סטיה מדרכי הצניעות (V. 20) קנוי veranlaßt, eine Warnung, die sie durch constatirte סתירה außer Acht gelassen, somit jedenfalls den Vorwurf unzüchtigen Leichtsinnes verdient hat.

ונתן על כפי׳ את מנחת הזכרון מנחת קנאת הי׳א. Hier steht die Eine Seite der Bedeutung dieses Mincha, מנחת זכרון, daß damit die etwaige Schuld der Frau der göttlichen Erwägung nahegelegt werde, im Vordergrund; denn eben durch diese göttliche Erwägung und das dadurch eventuell hervorgerufene göttliche Verhängniß wird der Trunk des Wassers erst verhängnißvoll. Siehe zu V. 25. Es ist aber auch die andere Seite, die Vindicirung der Frau als fernerer Ehefrau des Mannes, der ihr Mincha gebracht, nicht vergessen: מנחת קנאות הי׳א.

וביד הכהן יהיו וגו׳. Das Mincha in der Hand der Frau und das Wasser in der Hand

בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמָּיִם׃

Fußboden der Wohnung vorhanden sein soll, nimmt der Priester und giebt zu dem Wasser.

---

muß deren in's Heiligthum, in den היכל gebracht und dort zuvor auf den Boden geschüttet werden. (Sota 15, b.) קרקע: von רקע wie כרכוב von רכב. רקע, רקע ברגלך (Ezech. 6, 11.) רקעך ברגל (das. 25, 6.), mit den Füßen fest auftreten, stampfen, davon erst die Bedeutung: glatt drücken, hämmern, und dadurch dehnen. קרקע also ganz eigentlich der vom Menschen betretene Boden, Fußboden. So wiederholt von dem Fußboden des Tempels Kön. I. 6. Jedoch auch allgemein, so: קרקע הים Amos 9, 3. Im היכל des Tempels hub der Priester eine dazu bestimmte Marmorplatte aus dem Fußboden und nahm von der darunter befindlichen Erde. (Sota 15, b.). — ונתן אל המים, nicht: במים, sondern אל המים: כדי שיראה על המים, es wird nicht wie אפר פרה in מים חיים (K. 19, 17.) in das Wasser durch Einrühren gemischt, sondern es bleibt auf dem Wasser sichtbar, אל המים כדי שיראה על המים, הקדים עפר למים פסול (Sota 15, b. 16, b.).

Dort, bei'm מי חטאת, wird dem durch Leichenberührung טמא gewordenen durch הזית מי חטאת zum Bewußtsein gebracht, daß: obgleich אפר, obgleich einst seinem Leibe nach der Asche der Verwesung verfallend, sein Grundwesen doch מים חיים, doch ein unsterblicher Tropfen aus dem Quell des ewigen Lebens sei (Siehe Kap. 19, 17.). Hier bei סוטה wird der der sittlichen טומאה Verdächtigen die Wahrheit entgegengebracht, daß obgleich עפר, obgleich ihr irdischer Leib seiner Natur und Bestimmung zufolge, wie die mütterliche Frucht-Erde mit physischen Mutter-Kräften und Trieben begabt, dennoch מים קדושים, dennoch Reinheit sittlicher Heiligkeit die Bestimmung ihres Grundwesens sei, für welches das der Erdnatur angehörige leiblich Sinnliche nur das in die Erscheinung tretende Aeußere bilden soll, von ihm getragen und beherrscht, nimmer aber es selber durch Vermischung trübend. (Vgl. Sota 17, a. אמר רבא מפני מה אמרה תורה הבא עפר לסוטה זכתה יוצא ממנה בן כאברהם אבינו דכתיב בי׳ עפר ואפר לא זכתה תהדר לעפרא).

Wie hier die sinnlichirdische Seite der weiblichen Natur durch עפר vergegenwärtigt wird, so heißt Ps. 139, 15 der Mutterschooß, in welchem das werdende Menschenkind gebildet wird, die Erden-Niedere, רקמתי בתחתיות הארץ.

Es gehört aber dieser עפר zu dem Boden, auf welchem die Menschen in Gottes Gesetzesheiligthum stehen. Dieses Heiligthum und seine Anforderungen setzen keine überirdische Menschennatur voraus, die der Wirklichkeit des Menschenwesens widerspräche. Vielmehr das leiblich sinnlich Irdische des Menschenwesens bildet die קרקע המשכן, ist seine Voraussetzung, und auf ihr und von ihr auf erbaut es die ganze Lebens-Gestaltung seiner heiligen Anforderungen. Und die מים קדושים sind dem כיור entnommen, aus welchem zu jeder heiligen „Handlung" und jedem heiligen „Schritte" die Priester sich rüsten. Und dieses „Gefäß der Priesterheiligung" ist aus den מראות הצובאות, aus den Spiegeln der zum Eingang des Heiligthums, also eben dorthin einst sich schaarenden Frauen gebildet, wo jetzt ihre ihnen unähnlich gewordene Schwester zur Gottesentscheidung steht. So ist gerade die

16. Es läßt der Priester sie näher treten, und er stellt sie vor Gott.

17. Und es nimmt der Priester heiliges Wasser in einem irdenen Gefäß, und von dem Erdenstaub, der auf dem

16. וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי יְהוָה׃

17. וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי־חָרֶשׂ וּמִן־הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה

---

der Frau bringt, um Sein oder Nichtsein in der Ehe. Legt ja jedes Mincha in den Mitteln der Nahrung eigentlich den künftigen Menschen, seine Daseinszukunft, Gott huldigend zu Füßen. Nach Sota 14, a. ist in שעורים als מאכל בהמה auch dem Zweifel an ihrer sittlichen Menschenwürde Ausdruck verliehen, כשם שמעש' מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה, eine Kennzeichnung, die sie ja in jedem Falle verdient, da sie ja jedenfalls, wenn ihre Schuld auch nicht zur vollendeten טומאה gediehen, den reinen Pfad sittlicher Weiblichkeit verlassen (V. 12, 14.). לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה, nicht Zeichen des Wohlstandes und nicht Zeichen des Wohlbehagens hat es zu tragen, כי מנחת קנאות הוא מנחת זכרון מזכרת עון, denn der Ernst des Zweifels, dem dies Mincha zum Ausdruck dient, und den es zur Entscheidung bringen soll, schließt שמן und לבנה aus. Die zwei Seiten des Zweifels, aus dem heraus dies Mincha gebracht wird, sind in der doppelten Bezeichnung מנחת קנאות und מנחת זכרון ausgedrückt. קנאות: der Mann vindicirt sein Weib, sie soll die Seine bleiben, wenn sie noch die Seine ist, das spricht schon die Thatsache aus, daß er sie zur Entscheidung vor Gott hinführt. Wollte er die Ehe lösen, er hätte dessen nicht bedurft, sie ist ihm אסור, er hat den היתר bei Gott zu suchen. Von anderer Seite ist es: מנחת זכרון מזכרת עון. Wir haben schon zu 3. B. M. 2, 2 entwickelt, wie der Begriff זכר, אזכרה, einen wesentlichen Bestandtheil der Mincha-Bedeutung bildet. Es wird im Mincha die Existenz des Menschen, und, mit שמן und לבנה verbunden, sein Wohlstand und seine Zufriedenheit als Augenmerk der göttlichen Fürsehung begriffen, und Gottes segnendes Gedenken dieser Güter des Menschen angestrebt. Hier aber wird das מנחת זכרון zu einem מזכרת עון, es soll der Allwissende die Forteristenzfrage der Frau in der Ehe nach seinem Bewußtsein von deren Schuld entscheiden, und über die Schuldige, wenn schuldig, den Stab brechen. Dies ist die zweite Seite des Zweifels. Es handelt sich da nicht um Verleihung von Wohlstand und Glück: es ist die ernste Grundfrage der Fortdauer des Seins in der Ehe oder des Nichtseins göttlicher Entscheidung zu Füßen zu legen, darum: לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה (Vgl. 3. B. M. 5, 11.). כי מנחת קנאות הוא, הוא: das קמח (רש"י).

V. 16. והקריב אותה הכהן וגו'. לפני ד': in dem östlichen Eingang zum Nikanor-Thor, והוא הפתח שבו דרך כניסה ויציאה לכל באי עזרה. (Sota 8, a. Raschi das.) עמד לפני־, העמיד לפני־, heißt: vor Jemandem zu dessen Verfügung stehen, vor Jemanden zu dessen Verfügung stellen. Vgl. oben K. 3, 6. 27, 19. Kön. I. 17, 1. 18, 15. u. s. So auch hier: sie wird vor Gott, zu seiner Entscheidung hingestellt.

V. 17. מים קדושים: von dem im כיור zum קדוש ידים ורגלים der Priester geheiligten Wasser, (2. B. M. 30, 18–21.). אשר יהי' בקרקע המשכן, ist keine solche Erde dort, so

15. וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא־יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי־מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֺן׃

15. so bringt der Mann seine Frau zum Priester, und bringt für sie ihr Opfer: ein Zehntel Epha Gerstenmehl; nicht Oel gießt er darauf und giebt darauf keinen Weihrauch; denn eine Gottunterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist es, eine Gottunterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Sünde zu gedenken gebend.

---

haben diese von סוטה entnommene Halacha bereits zu 3. B. M. 7, 19—21 ausführlich erläutert, und bemerken hier nur noch, daß diese Gleichbehandlung dieser beiden טומאות, der geschlechtlich sittlichen und der symbolischen, ein bedeutsamer Fingerzeig der begrifflichen Identität beider sein dürfte, und dem Gedanken Nachdruck verleiht, daß, wie die Anwendung der Begriffe טמאה und טהרה für die Anforderung der Ehe an die sittliche Reinheit das Institut der Ehe als ein מקדש, als ein Heiligthum darstellt, also auch die Uebertragung der Beurtheilungsweise dieser sittlichen Reinheit auf הל׳ טומאה diese als symbolische Vergegenwärtigung der auf der Basis der sittlichen Freiheit sich erbauenden sittlichen Reinheit begreifen lasse.

V. 15. והביא האיש. Wie im Vorangehenden bemerkt, ist sofort nach constatirten קנוי und סתירה der Zweifel über die wirklich erfolgte טומאה vorwaltend und die Frau אסורה לבעלה, wenn nicht die hier nun folgende Unterstellung des Zweifels unter göttliches Urtheil für den Fortbestand der Ehe entscheidet. Es hängt aber diese Unterstellung unter göttliche Entscheidung völlig von dem beiderseitig freien Willen des Mannes und der Frau ab. Es kann der Mann lieber die Ehe lösen als die Frau dieser Prüfung unterstellen. Es kann auch die Frau ohne Zugeständniß ihrer Schuld lieber aus der Ehe treten als sich dieser Prüfung unterziehen. Weder der Mann noch die Frau können dazu gezwungen werden (Sota 6, a.). Auch wenn der Mann inzwischen gestorben, wo somit der nächste Zweck, der eventuelle Fortbestand der Ehe weggefallen, wird die Prüfung nicht vorgenommen. (Kethuboth 81, a.) — Die ganze hier vorgeschriebene Behandlung der Frau von zweifelhafter Treue steht übrigens lediglich dem höchsten Gerichtshofe, ב״ד הגדול בירושלים zu, (Sota 7, b.), dorthin hat somit der Mann die Frau zu führen.

והביא את קרבנה עלי׳. Alle Pflichtopfer der Frau bringt der Mann (Nedarim 35, b.) und spricht sich darin die ganze Innigkeit der in der Ehe bestehenden Einheit der Personen vor Gott aus. Indem somit auch hier der Mann das Opfer der Frau bringt, stellt er seinen Wunsch der Fortdauer dieses Ehebandes Gottes Entscheidung anheim. — Es ist aber dieses Opfer עשירת האיפה קמח שעורים, nicht סלת, nicht חטים, sondern קמח, ungesiebtes, somit die gröbste Sorte Mehl, und zwar שעורים, Gerste, die geringste unter den Getreidearten, in der Regel nur zum Futter dienend, מאכל בהמה. Es handelt sich hier um die einfache Existenz, um Sein und Nichtsein, und zwar da der Mann das Mincha

Rechtswahrung gekommen, er hat seine Frau gewarnt, sie aber mag ihre Reinheit nicht eingebüßt haben:

עָלָיו רֽוּחַ־קִנְאָ֛ה וְקִנֵּ֥א אֶת־אִשְׁתּ֖וֹ וְהִ֥יא לֹ֖א נִטְמָֽאָה׃

---

hat seine Frau vor Verletzung ihrer ehelichen Pflichten gewarnt. Mit diesem ועבר עליו וגו׳ ist eine neue Eventualität eingeleitet, und zwar liegt das Neue nicht in diesem ועבר עליו וגו׳ וקנא וגו׳. Vielmehr lehrt die Halacha (Sota 3, a.), daß auch dem im vorigen Verse besprochenen Falle, der durch die Aussage Eines Zeugen zur Entscheidung kommt, קנוי d. i. die vor zweien Zeugen vorzunehmende Warnung der Frau vorangegangen sein müsse. Denn eben diese Warnung und die gleichwohl darauf geschehene קנוי וסתירה ,סתירה zusammen bilden die indicirenden Momente, רגלים לדבר, die der darauf folgenden טומאה-Aussage Eines Zeugen die erforderliche Glaubwürdigkeit verleihen. Das neue, in diesem V. 14. zur Besprechung kommende Moment bildet vielmehr die Abwesenheit alles und jeden Zeugen der טומאה, wodurch nach vorgängiger קנוי und סתירה es völlig zweifelhaft bleibt ob נטמאה oder לא נטמאה. Dieser Zweifel ist eben hier in diesem Verse durch die volle Nebeneinanderstellung der beiden möglichen Eventualitäten ausgedrückt: die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor סתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet ונסתרה und auch ונטמאה; oder die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor סתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet ונסתרה, aber gleichwohl לא נטמאה. Die beiden Sätze V. 13 und 14 ergänzen sich gegenseitig. Das ונסתרה des V. 13 setzt die in V. 14 besprochene Warnung, קנוי, voraus, weil nur eine durch zwei Zeugen constatirte Warnung und ebenso durch zwei Zeugen constatirte Uebertretung derselben hinlängliche Indicien, רגלים לדבר, bilden, um Einem עד der טומאה entscheidende Glaubwürdigkeit einzuräumen. Und ebenso ist die in V. 14 besprochene Warnung, קנוי, durch die in V. 13 enthaltene Uebertretung derselben, סתירה, zu ergänzen, da eine bloße Warnung ohne constatirte Uebertretung derselben nicht zu einem solchen Zweifel an der fortdauernden טהרה der Frau berechtigt, daß die Fortdauer der Ehe nur von einer göttlichen Entscheidung abhängig gemacht werden müsse.

Das Gesetz stellt sich in der Kürze also heraus: wenn constatirte Warnung und ebenso constatirte Uebertretung derselben, קנוי וסתירה על פי ב׳ עדים, vorliegen, so genügt ein עד הטומאה um sie אסורה לבעל zu machen, oder, wenn gar kein Zeuge der טומאה da ist, die Fortdauer der Ehe so lange zu untersagen, als nicht auf die im Folgenden vorgeschriebene Unterstellung unter göttliche Entscheidung diese die fordauernde Reinheit der Frau erklärt hat.

In unserem Verse ist also der Satz gegeben, daß, so lange es in Folge der geschehenen סתירה zweifelhaft ist ob נטמאה oder לא נטמאה, die Frau אסורה לבעלה ist. Sota 28, a. b. wird die hier für die konkrete sittliche טומאה ausgesprochene Folgenschwere selbst des Zweifels, ספק, auf den Zweifel symbolischer טומאה übertragen und die für הל׳ טומאה folgereiche Halacha gelehrt, daß דבר שיש בו דעת לישאל ברשות היחיד ספקו טמא ברשות הרבים ספקו טהור ושאין בו דעת לישאל בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים ספקו טהור. Wir

14. Ist aber ein Geist der Rechtswahrung über ihn gekommen, und er hat seine Frau gewarnt, sie aber mag gleichwohl ihre Reinheit eingebüßt haben; oder es ist über ihn ein Geist der

14. וְעָבַ֨ר עָלָ֧יו רֽוּחַ־קִנְאָ֛ה וְקִנֵּ֥א אֶת־אִשְׁתּ֖וֹ וְהִ֣וא נִטְמָ֑אָה אֽוֹ־עָבַ֨ר

---

das begränzende Pronomen והיא die Lehre geknüpft, daß wohl im Allgemeinen תפישה d. i. אונס die Fortdauer der Ehe nicht hindert, bei אשת כהן jedoch selbst in solchem Falle die Ehe nicht fortdauern dürfe: והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאף על פי שנתפשה אסורה ואיזו זו אשת כהן. (Kethuboth 51, b. u. f.) Es setzt ja auch in der That der Fall den vollzogenen Ehebruch ושכב איש וגו' voraus; er ist jedoch nicht constatirt ונעלם וגו'; constatirt ist nur ונסתרה, daß sie mit einem Manne, und zwar mit dem Manne, hinsichtlich dessen sie schon durch ihr von ehelicher Züchtigkeit abweichendes Benehmen (V. 12.) zur Warnung (V. 14) Veranlassung gegeben, sich בסתר der Art befunden, daß והיא נטמאה möglich gewesen. Dieses ונסתרה, so wie die vorangegangene Warnung קנוי (siehe V. 14) muß, wie jedes civilrechtlich oder criminalrechtlich relevante Faktum, דבר שבערוה und דבר שבממון (siehe zu 5. B. M. 19, 15. 24, 1.) durch zwei Zeugen constatirt sein. (Sota 2, a. 31, a. b.) Dann aber: ועד אין בה, bedarf's keines vollen Zeugnisses wider sie. Wenn auch nicht zwei Zeugen, sondern wenn auch nur Ein Zeuge ihre wirkliche טומאה bezeugt, so kommt es nur darauf an, daß לא נתפשה; steht ihr die Entschuldigung אונס nicht zur Seite, so ist sie ohne Weiteres אסורה לבעלה. Diese Bestimmung des Gesetzes, daß in diesem Falle Ein Zeuge zur Entscheidung genüge, wird (das. 3, a) daraus motivirt, daß רגלים לדבר, daß das von dem Einen Zeugen constatirte Faktum bereits durch vollständig constatirte Vorvorgänge, קנוי und סתירה על פי שנים, indicirt sei, מפני מה האמינה תורה עד א' בסוטה שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ועד א' מעידה שהיא טמאה (das.) Es hat übrigens dieses auf die Aussage Eines Zeugen begründete Zeugniß, obgleich רגלים לדבר, nur die Auflösung der Ehe und deren civilrechtlichen Folgen, in keiner Weise aber criminalrechtliche Wirkung zur Folge.

V. 14. ועבר עליו רוח קנאה. Wir haben bereits 2. B. M. S. 228 die Verwandtschaft von קנא mit קנה, etwas zu eigen haben, bemerkt, und erläutert, wie daher קנא sein Eigenthumsrecht geltend machen, Etwas als sein berechtigtes Eigenthum fordern, bedeute, daher קנא ב־: an dem Andern Etwas als sein Eigenthum, als eigentlich ihm gebührend beanspruchen: Jemanden um Etwas beneiden. קִנֵּא את אשתו heißt daher: seine Ansprüche auf seine Frau geltend machen, sie als ihm eigen fordern, sie an die Rechte erinnern, die er als Ehemann an ihrer Person habe und sie vor deren Verletzung warnen. So Sota 3, a. אין קנוי אלא לשון התראה, und (das. 5, b. כיצד מקנא לה אומר לה בפני שנים אל תסתרי עם פלוני. רוח קנאה ist somit das Gefühl, daß er in seinem Gatten-Rechte durch seine Frau verletzt zu sein oder zu werden fürchtet. Es ist der Verdacht der Untreue. Von diesem רוח קנאה heißt es: ועבר עליו, er ist „von Außen" über ihn gekommen, d. h. er ist nichts blos Innerliches, keine bloße krankhafte Einbildung. Die äußern Umstände, d. i. das, wie V. 12 vorausgeschickt, von der geziemenden Züchtigkeit jedenfalls abweichende Benehmen seiner Frau, haben ihm diesen Verdacht aufgedrungen, וקנא את אשתו, und er

12. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל׃

13. וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת־זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה׃

12. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Jeder Mann, dessen Frau vom rechtem Pfade abweicht und eine Untreue gegen ihn begeht,

13. es hat sich ein Mann zu ihr mit geschlechtlichem Lager gelegt, es ist aber ihrem Manne verborgen geblieben, sie ist aber in geheime Oertlichkeit gegangen so daß sie ihre Reinheit eingebüßt: so bedarf es keines vollen Zeugnisses wider sie, es kommt nur darauf an, daß ihr nicht Gewalt geschehen.

V. 12. איש איש כי תשטה אשתו: שטה, Abweichen von einer Richtung im Wege, שטה מעליו (Prov. 4, 15) so hier: Abweichen von dem vorgeschriebenen sittlichen Wege. So chald. שטה: Abweichen von der rechten Verstandesrichtung; der Irrsinn, Wahnsinn. Daher Beides zusammenfassend das Wort der Weisen: אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות (Sota 3, a.), jedes sittliche Irrgehen ist zugleich ein logisches Irrgehen, sittliche Wahrheit und logische Wahrheit fällt zusammen, und Keiner sündigt, er habe denn zuvor die richtige Ansicht der Verhältnisse verloren. — ומעלה בו מעל, wie in der vorhergehenden פרשה durch den Ausdruck, למעל מעל בה' das sociale Verhalten des Menschen zum Menschen zugleich als ein Gott heiliges bezeichnet ist, so ist hier das eheliche Verhältniß von Mann und Weib geradezu durch מעילה als ein gottheiliges gekennzeichnet, und wird hier daher im folgenden Verse und weiter die Entwürdigung der Frau zur Fortsetzung der Ehe geradezu: והיא נטמאה genannt. Die Ehe ist ein קדש: das entsprechende sittliche Verhalten in ehelicher Treue heißt טהרה (V. 28.), der Gegensatz heißt טומאה, und wenn die Frau dem Mann zur Fortsetzung der Ehe אסורה geworden, so heißt dies ganz so: נטמאה, wie der טומאה=Zustand überall den Ausschluß von מקדש וקדשים bedeutet. Das hier in V. 12 gezeichnete Benehmen der Frau schließt noch nicht den vollzogenen Ehebruch in sich, allein es bezeichnet jedenfalls schon eine tadelnswerthe Abweichung von dem dem jüdischen Eheweibe eigenen Wege der Zucht und der Sitte, die dem Mann gerechte Ursache zur Warnung (V. 14.) gegeben.

V. 13. ושכב וגו'. Da dieser Vers mit der Klausel schließt: והיא לא נתפשה, daß das, was geschehen, sich nicht als ein an ihr verübter Gewaltakt, sondern als eine von ihr geübte freie That darstellt, ihr somit nicht אונס, die Entschuldigung erlittenen Zwanges, zur Seite steht: so muß dieser Vers den Fall ihrer constatirten Schuld besprechen, der ohne Weiteres die gesetzliche Fortdauer der Ehe verbietet und diese nicht mehr zu einer, göttlicher Entscheidung zu unterstellenden Zweifelfrage macht. So sehr wird in der Halacha in dieser Klausel והיא וגו' der Ausspruch des איסור erkannt, daß sie überall sofort mit der erläuternden Beifügung אסורה citirt wird, והיא לא נתפשה אסורה, und wird an

11. Gott sprach zu Mosche:

רביע׳ 11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

טובת הנאה heißt die Vergünstigung des Genusses. Jeder kann mit dem Genusse seiner Heiligthümer den Priester seiner Wahl begünstigen.

Vergegenwärtigen wir uns die neuen Momente, die hier in פרשת גזל הגר zum Ausspruch gekommen: das für חומש und אשם erforderliche Selbstgeständniß, והתודו, und die Bestimmung, daß selbst wenn kein Berechtigter mehr unter den Lebenden ist, das im Eide abgeschworene Gut Gott zurückzuerstatten ist: so begreifen sich beide offenbar als Momente, durch welche Gottes Gegenwart im Volksverkehr, mit anderen Worten: die Heiligkeit des Volkeslagers, קדושת מחנה ישראל, in praktischer Folgenschwere zur Anwendung kommt. Schon die Berufung auf Gott im Eide, die Unterstellung seiner ganzen Güterwelt unter Gottes Gericht zum Erweis seiner Rechtschaffenheit in einem speciellen Fall seines Verkehrslebens, setzt Gottes Gegenwart bei jedem Worte und jeder Handlung voraus, die Mensch gegen Mensch im gewöhnlichsten Verkehre spricht und übt und stellt Gottes Schauen und Walten als die Macht hin, deren Richteramt da beginnt, wo das menschliche Gericht in seiner Geistes- und Macht-Kürze endet. Und wenn nun mit dem Geständniß diese Gottesmacht sich auch im Innern des Menschen, in der Gottesstimme sich gegenwärtig erweist, die wir „Gewissen" nennen, und die das Weisheitswort die „Gotteslampe" nennt, „mit welcher Gott die geheimsten Kammern unseres Innern suchend durchleuchtet" (Prov. 20, 27), und wenn das mit Berufung auf Gott abgeleugnete Gut damit ein Gottesheiligthum wird, das Ihm, mit dem wie bei jedem Heiligthum hinzuzufügenden Fünftel, auch dann noch zurückzugeben ist, wenn auch der Berechtigte von dannen geschieden und keinen Rechtsnachfolger hinterlassen: so erscheint das ganze Gesetz als die vollste Verkündigung und Verherrlichung Gottes in seiner das ganze sociale Leben tragenden und heiligenden Gegenwart. —

Auch der Antagonismus zwischen כפל und חומש, daß, wie zu V. 7 bemerkt, מפני המחייבו כפל פוטרו מן החומש, beide in Einem Klageobjekt nicht zusammentreffen können, begreift sich nach diesem leicht. כפל ist ja, wie zu 2. B. M. 21, 37 entwickelt, Anerkennungsausdruck gleichsam der Allgegenwart der menschlichen Gerechtigkeit im socialen Leben, welcher der Eigenthümer sein Gut anvertraut, und welche der Dieb mißbraucht und gehöhnt hat; während חומש die wahrhaftige Allgegenwart der göttlichen Gerechtigkeit und gerade in solchen Fällen zu vergegenwärtigen hat, wo, wie im Eide, die menschliche nicht ausreicht. Weßhalb ja auch חומש Geständniß voraussetzt, קנס aber gerade bei selbstanklagendem Geständniß wegfällt. קנס ist daher ein specifisches Attribut menschengerichtlicher Wirkung. Hat also ein Klageobjekt bereits diese in erfolgreicher Weise provocirt, wie dies in קנס zu Tage tritt, so schließt dies von selbst חומש aus.

פרשת גזל הגר ist nichts als konkrete Consequenz des שלוח מצורע ממחנה ישראל.

V. 11. Hierauf folgt פרשת סוטה, die Lehre von der Gegenwart Gottes in dem geschlechtlichen Familienleben, parallel dem שלוח זב וזבה ממחנה לוי.

9. Auch alle Hebe in Beziehung auf alle Heiligthümer der Söhne Jisrael's, welche sie Gott näher dem Priester bringen, soll sein sein.

10. Jeder aber seine Heiligthümer — ihm stehen sie zu; nur was Einer giebt dem Priester, das ist sein.

9. וְכָל־תְּרוּמָ֞ה לְכָל־קָדְשֵׁ֧י בְנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֛ל אֲשֶׁר־יַקְרִ֥יבוּ לַכֹּהֵ֖ן ל֥וֹ יִהְיֶֽה׃

10. וְאִ֥ישׁ אֶת־קֳדָשָׁ֖יו ל֣וֹ יִהְי֑וּ אִ֛ישׁ אֲשֶׁר־יִתֵּ֥ן לַכֹּהֵ֖ן ל֥וֹ יִהְיֶֽה׃ פ

---

stattung gegen die andere bei der Vertheilung anrechnen, מה אשם אין חולקין אשם כנגד אשם אף גזל אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר u. s. w. (das.)

מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו. Das Opfer kann nicht früher dargebracht werden als bis das Geld zurückgegeben ist, und beides, das zurückzuerstattende Geld und das Opfer gehören zusammen, beide fallen zunächst derselben diensthabenden Priesterabtheilung (משמר, siehe 3. B.M. 6, 19.) zu.

V. 9. וכל תרומה וגו׳. Dieser und der nächstfolgende Vers schließt sich nur als gelegentliche Bemerkung über die Priestern zugewiesenen Gaben dem Vorigen an. Es heißt im Vorhergehenden: המושב לד׳ לכהן, daß das Gott zurückzuerstattende den Priestern zu geben sei; daran knüpft sich die Bemerkung וכל תרומה u. s. w. תרומה ist ja buchstäblich: das für Gott Ausgehobene, und bezeichnet somit allgemein alles Das, was Gott geweiht worden. Es ist daher hier der ungewöhnliche und sonst nur für Opfer vorkommende Ausdruck הקרבה: אשר יקריבו לכהן gebraucht. Man bringt es dem Priester, indem man es eigentlich „Gott nahe" bringen will. Es heißt nun, daß alle solche תרומה, die man als הקרבה dem כהן bringt, dessen Eigenthum werden soll, da es ihm von Gott überwiesen ist. Es ist ganz das, was so eben für גזל הגר ausgesprochen worden: קנהו השם ונתנו לכהן, oder, wie es sonst von den den כהנים überwiesenen Heiligthümern heißt: כהני משולחן גבוה קא זכו. So wird denn auch in ספרי aus dieser Stelle speciell für בכורים, über deren Verwendung 5. B. M. K. 26. nichts Näheres angegeben ist, nachgewiesen, daß sie dem כהן zu geben seien.

V. 10. ואיש את קדשיו לו יהיו. Nach der grammatischen Construktion sind dies zwei Sätze. ואיש את קדשיו, Jeder seine Heiligthümer! d. h. Jeder hat über seine Heiligthümer zu verfügen, לו יהיו: obgleich Gott geweiht und den Priestern überwiesen, so sind sie doch in gewisser Beziehung noch sein, und zwar insofern, daß איש אשר יתן לכהן לו יהי׳, daß nur das dem Priester gehört, was Jemand ihm giebt, d. h. es steht keinem Priester ein direkter Anspruch auf irgend ein der Priesterschaft im Allgemeinen zugewiesenes Heiligthum zu; vielmehr kann es der zum Geben Verpflichtete geben welchem Priester er will. Kein Priester kann es von ihm fordern. Dieses dem Verpflichteten zustehende Verfügungsrecht über seine Heiligthümer heißt טובת הנאה. So erläutert ספרי z. St.: ואיש את קדשיו לו יהיו למה נאמר לפי שהוא אומר (K. 18, 19.) כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל שומע אני יטלום בזרוע ת״ל ואיש את קדשיו לו יהיו מגיד שטובת הנאה קדשים לבעליהם.

הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַיהוָה לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר־בּוֹ עָלָיו׃

genstand der Verschuldung erstattet werden könnte, so werde der G o t t zurückerstattete Verschuldungsgegenstand dem Priester; außer dem Widder der Sühnungen, mit welchem ihm Sühne erwirkt wird.

M. 25, 25.) Das Gesetz übergeht den selbstverständlichen Fall, daß, wenn der Forderungsberechtigte verstorben ist, die Schuld an dessen Erben entrichtet werden muß. Dieser stillschweigende Uebergang zu dem Fall des erblos Verstorbenen ist um so mehr erklärlich nach der von ר׳ נתן zu dem unmittelbar vorhergehenden Satze ונתן לאשר אשם לו gegebenen Erläuterung. Demgemäß ist ja dort bereits ausgesprochen, daß die Schuld nicht nur dem ursprünglichen Forderungsberechtigten, sondern auch an dessen Rechtsnachfolger, z. B. an dessen Gläubiger zu zahlen ist. Der Erbe ist da somit nur um so mehr als der natürliche Rechtsnachfolger inbegriffen, und schließt sich daran ohne weiteres der Fall: ואם אין לאיש גואל, wenn der Forderungsberechtigte ohne Erben verstorben. Es kann aber nach jüdischem Recht, wie B. K. 109, a. erläutert wird, dieser Fall nur bei einem גר stattfinden, der kinderlos verstorben. Bei jedem Andern ist in solchem Falle immer unter den Ascendenten oder deren Descendenten, und wäre es auch im entferntesten Grade, ein erbberechtigter Verwandter vorhanden. Ein גר tritt aber mit dem Momente seines גרות eine neue Existenz an, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, und kann daher nur unter den als גר von ihm erzeugten Descendenten einen Erben haben. Stirbt er ohne solche Descendenz, so hat er keinen Rechtsnachfolger, und seine ausstehenden Schuldforderungen haben keinen zur Forderung berechtigten Gläubiger mehr. Als herrenloses Gut sind sie dem Schuldner, als dem ersten Occupanten verfallen. Hat dieser aber, wie hier, bei Lebzeiten des Gläubigers ihm seine berechtigte Forderung abgeschworen, so statuirt hier das Gesetz — und dies ist das zweite die bereits im 3. B. M. gegebenen Bestimmungen ergänzende Moment: — האשם המושב לד׳ לכהן, daß wenn auch der durch Meineid verletzte Gläubiger ohne Rechtsnachfolger verstorben, mit dem Geständniß des Meineids das abgeschworene Gut Gotteseigenthum geworden und von Gott dem כהן überwiesen ist, קנאו ד׳ ונתנו לכהן שבאותו משמר (B. K. 109, b.). Es ist G o t t zurückzugeben; als er schwur, hat er es nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott abgeleugnet, und mit seinem Geständniß Gott zugestanden; und zwar קרן und חומש: האשם זה קרן המושב זה חומש (das. 110, a.), das Opfer wird ja besonders genannt: מלבד איל וגו׳. Es wird vielmehr hier das zurückzugebende קרן selbst אשם genannt, und mit dem המושב לד׳ ist חומש bezeichnet, das ja eben das Gut als ein durch den Eid Gott heilig gewordenes Gut kennzeichnet. Indem aber hier das Gott zurückzuerstattende Gut eines erblos Verstorbenen „אשם" genannt wird, ist auch der Zurückerstattung desselben ganz der Charakter einer Opferhandlung aufgeprägt: sie hat nur am Tage zu geschehen, sie kann nicht stückweise geleistet werden, es muß jedem Einzelnen der dienstthuenden Priesterabtheilung ein Antheil von jeder solchen Zurückerstattung zukommen, sie können aber nicht eine Zurücker-

7. וְהִתְוַדּוּ אֶת־חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ׃

8. וְאִם־אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב

7. so haben sie sich das Vergehen, das sie geübt, zu gestehen, und hat er dann den Gegenstand seiner Verschuldung in seinem Kapitalwerth zu erstatten und dessen Fünftel hinzuzufügen, und hat es Dem zu geben, dem er sich verschuldet.

8. Wenn aber der Mann keinen Vermögensantreter hat, daß diesem der Ge=

---

sich gleichsam mit dem „Priestergewand", und die in solcher Weise an dem Nächsten geübte Untreue wird geradezu zu מעילה (Siehe zu 3. B. M. 5, 15. 20 f.). Dort heißt es ähnlich: נפש כי תחטא ומעלה וגו׳, und wird das Vergehen ausführlich erläutert: וכחש בעמיתו u. s. w. u. s. w. בפקדון — או מכל אשר ישבע עליו לשקר u. s. w. : ואשמה הנפש ההיא durch eine solche meineidige Bereicherung des eigenen Besitzstandes hat der Schwörende eine Schuld der „Verödung" auf sich geladen. (Siehe 3. B. M. 5, 6. 20 f.).

V. 7. איש או אשה וגו׳: damit ist zugleich der große folgenreiche Rechtsgrundsatz gegeben: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, daß das Gesetz in der Verantwortlichkeit für alle Gesetzübertretungen Frauen und Männer völlig gleichstellt. (B. K. 15, a. Peßachim 43, a u. f.)

והתודו. Siehe zu 3. B. M. 5, 5. Dies ist das erste neue Moment, das die im 3. B. M. bereits gegebene Darstellung dieses Gesetzes ergänzt. Nicht nur das אשם, das, wie jedes Opfer Besserung gelobendes Geständniß voraussetzt (siehe 3. B. M. 5, 5.), sondern auch חומש=Pflicht tritt nur in Folge des Geständnisses, nicht aber in Folge blos gerichtlicher Ueberführung durch Zeugen ein. Auf Grund von Zeugen ist er nur zum einfachen Ersatz zu verurtheilen. Sein Geständniß, sei es ein freies, oder erst nach geschehener Zeugenaussage abgelegtes, verpflichtet ihn zu חומש und אשם (B. K. 108, a. b.)

והשיב את אשמו בראשו וגו׳: ממון המשתלם בראש מוסיף חומש ממון שאין משתלם בראש אין מוסיף חומש (B. K. 65, b). Nur wo auf Grund von Zeugen die einfache Schuldsumme zu zahlen wäre, da tritt mit Geständniß חומש hinzu, wo aber auf Grund von Zeugen die doppelte Summe, כפל, wie bei גנבה oder טוען טענת גנב (siehe 2. B. M. 22, 6.) zu leisten ist, da tritt auch nach dem Geständniß nicht noch חומש hinzu, vielmehr ist in solchem Falle nur כפל und אשם zu leisten. Ja, es schließt כפל so sehr חומש aus, daß ein bereits mit כפל verfallenes Klageobjekt selbst dann nicht auch noch mit חומש belegt werden kann, wenn ein darauf bezüglicher Eid ganz unabhängig von der כפל=Frage ist, z. B. טען טענת גנב ונשבע וחזר וטען טענת אבד ונשבע ובאו עדים, weil, wie es dort heißt: ממון המחייבתו כפל פוטרו מן החומש אקמייתא והודה אבתרייתא (B. K. 108, a.)

ונתן לאשר אשם לו: nach ר נתן (Gittin 37, a.) eventuell auch Dem, dem er durch seine Unrechtfertigkeit indirekt verschuldet worden, denn נושה בחברו מנה וחברו בחברו גובין מזה ונותנין לזה, wenn sein Gläubiger mit einer gerichtlich liquiden Schuld einem Dritten verschuldet ist, so hat er seine Schuld direkt an diesen Dritten zu entrichten.

V. 8. ואם אין לאיש גואל: גואל ist der nächste erbberechtigte Verwandte (Vgl. 3. B.

6. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Wenn ein Mann oder eine Frau von allen Vergehungen des Menschen eine übt, Untreue gegen Gott zu begehen und diese Person sich mit Schuld belastet hat:

6. דַּבֵּר֮ אֶל־בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵל֒ אִ֣ישׁ אֽוֹ־אִשָּׁ֗ה כִּ֤י יַעֲשׂוּ֙ מִכָּל־חַטֹּ֣את הָֽאָדָ֔ם לִמְעֹ֥ל מַ֖עַל בַּֽיהוָ֑ה וְאָֽשְׁמָ֖ה הַנֶּ֥פֶשׁ הַהִֽוא׃

über גזל הגר, נזיר und סוטה in die Wirklichkeit des konkreten Lebens eingeführt. גזל הגר steht in Parallele zu שלוח מצורע ממחנה ישראל, und zeigt Gottes Gegenwart im socialen Volksverkehr, סוטה in Parallele zu שלוח זב ממחנה לוי' und zeigt Gottes Gegenwart im geschlechtlichen Familienleben, נזיר in Parallele zu שלוח טמא מת ממחנה שכינה, und zeigt Gottes Gegenwart in dem zur sittlichen Freiheit aufstrebenden individuellen Menschenleben.

פרשת גזל הגר zuerst:

V. 6. דבר אל בני וגו'. Dieses Gesetz ist in seinen Hauptbestimmungen bereits im 3. B. M. 5, 20 f. gegeben. Es ist das אשם גזלה. Es ist dort die Bestimmung ausgesprochen, daß, wenn Jemand eine, aus irgend einer Veranlassung erwachsene Schuld dem Andern abgeleugnet und, gerichtlich oder außergerichtlich, abgeschworen hat, er קרן und חומש dem zur Forderung Berechtigten zu zahlen und ein אשם als Opfer zu bringen hat. Wir haben dieses Gesetz dort auch bereits ausführlich besprochen, und verweisen hierauf. Hier steht dies Gesetz wiederholt, zunächst um es durch zwei Bestimmungen zu ergänzen: erstens, daß (V. 7) חומש und אשם nur in Folge seines Eingeständnisses zu leisten sind. Wird er aber des Meineids nur durch Zeugen überwiesen, so hat er nur einfach קרן zu zahlen, dagegen lastet auf ihm das לא ינקה ד' (2. B. M. 20, 7.) in der ganzen ungemilderten Wucht seiner Schwere. (Siehe zu 3. B. M. 5, 8.) Zweitens (V. 8): daß, wenn nach geleistetem Meineid der Forderungsberechtigte ohne Rechtsnachfolger verstorben ist, dem קרן und חומש zurückzuerstatten wäre, beides den כהנים zu geben ist.

מכל חטאת האדם. So wie עון הקדשים (2. B. M. 28, 38.) עון המקדש (4. B. M. 18, 1.) die Sünde gegen die Heiligthümer und gegen das Heiligthum bezeichnet, so dürften hier auch חטאת האדם die Vergehen gegen den Menschen bedeuten; wahrscheinlicher jedoch ist es auch hier der gewöhnliche Genitiv, und verläßt sich hier das Gesetz auf die ganze ähnlich eingeleitete ausführliche Darstellung im 3. B. M. Wie denn ja auch hier aus dem Verfolg klar genug ersichtlich ist, daß es von einer ungetilgten Schuld, somit von Vergehen in Beziehung auf den Rechtsbesitz des Nächsten handelt. למעול מעל בד', ein jedes solches Vergehen gegen den Menschen ist zugleich eine Untreue gegen Gott, der der Garant und Bürge im Verkehr zwischen Menschen und Menschen ist. Es ist dies aber in erhöhtem Maaße, wenn Er im Eide zum Erweis der Rechtfertigkeit im Verkehrsleben aufgerufen, und dieser Aufruf zum Deckmantel einer Unrechtfertigkeit mißbraucht worden Das dem Nebenmenschen schuldige Gut wird im Eide zu einem gottschuldigen Eigenthum, zu einem „Heiligthum" erhoben, der Schwörende appellirt an seine „Gottesnähe", bekleidet

4. Jisrael's Söhne thaten also, sie schickten sie hinaus außerhalb des Lagers; wie Gott zu Moische gesprochen hatte, also thaten Jisrael's Söhne.

4. וַיַּֽעֲשׂוּ־כֵן֙ בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל וַיְשַׁלְּח֣וּ
אוֹתָ֔ם אֶל־מִח֖וּץ לַֽמַּחֲנֶ֑ה כַּאֲשֶׁ֨ר
דִּבֶּ֤ר יְהוָה֙ אֶל־מֹשֶׁ֔ה כֵּ֥ן עָשׂ֖וּ בְּנֵ֥י
יִשְׂרָאֵֽל׃ פ

5. Gott sprach zu Moische:

5. וַיְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

Gott und das Göttliche entflieht, ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך (5. B. M. 23, 15.) מלמד שהעריות מסלקות את השכינה (ספרי). Die jüdischen אורים waren immer mit תומים gepaart, und יחוס, geschlechtliche Reinheit, mußte schon die Wiege umgeben haben, in welcher unsere Priester und der Sängerchor unseres Heiligthums zum Leben erwachten. (Siehe Arachin 11, a.). Das ist der Geist, der מחנה לויה zu durchwehen hatte, und ihn vergegenwärtigt שלוח זב וכו׳ ממחנה לויה. Den Gegensatz, welchen טומאה מת zu der Wahrheit des jüdischen Gottesgedankens bildet, welchem die תורה und ihr Heiligthum angehört, haben wir im 3. B. M. wiederholt zu berühren gehabt. (Siehe das. S. 128, f. 522 f. u. s.). Dem heidnischen Gedanken ist Tod und Leiche eine Huldigung seiner Gottheit. Sie offenbarten die Macht, welcher der stolze Mensch erlegen, und diese Macht, die unwiderstehliche Macht der Naturgewalt, ist sein Gott. Die jüdische Wahrheit aber spricht: אין במות זכרך בשאול מי יודה לך, nicht Tod und Grab ist Gottes Signatur und Huldigung, die Gewalt, der der Mensch im Tode erliegt und die das Grab seiner Hülle bettet, ist selbst Gottes und — des göttlichen Menschen Unterthan, der sie im Leben beherrscht und ihr auch im Tode nicht erliegt, לא תעזב נפשי לשאול, der ihr nur die Hülle läßt, die, selbst irdisch, ihrer Natur ist, der aber im Leben mit der göttlichen, gottentstammenden Freiheit seiner sittlichen Kraft Gott schon nahe ist, und sterbend mit entfesseltem Fluge ganz zu Ihm zurückeilt. Nicht der gestorbene, der lebende, und mit seiner sittlichen Kraft in gottähnlicher Selbstbestimmung den irdischen Antheil seines Wesens frei meisternde, der lebende Pflicht-Mensch ist eine Offenbarung und Huldigung Gottes; denn die frei sich selbst bestimmende Kraft im Menschen, die der eigentliche Kern seiner Persönlichkeit ist, ist selber ein Funke von Gottes Geist, ist selber ein Hauch von Gottes allmächtig freiem Wesen und ist in jedem sich sittlichfrei bethätigendem Pflichtmomente eine unter Gottes Beistand gezeitigte Frucht aus der göttlichen Natur des Menschenwesens. Nicht die Leiche, חי חי הוא יודך, jubelt die jüdische Wahrheit, der lebendige Mensch ist Offenbarung und Huldigung des אלקים חיים und weist Tod und Leiche, טמא מת und die damit verwandten מגע שרץ ונבלה (— siehe 3. B. M. S. 269. f. —) überhaupt alle durch Berührung von Außen dem Menschen werdende טומאה aus dem Bereiche des Gottesheiligthums: טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה.

V. 5. וידבר וגו׳. Es folgen nun drei Gesetzestitel: גזל הגר, סוטה und נזיר, die, wie wir sehen werden, in engster Beziehung zu den oben besprochenen drei nationalen Gebieten: שכינה, לויה, ישראל und den aus ihnen zu entfernenden צרוע, זב und טמא מת stehen. Was שלוח מחנה aus den drei Lagern symbolisch lehrt, wird durch die Gesetze

אֶת־מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם׃

sie sollen ihren Lagern nicht die Reinheit nehmen, in deren Mitte Ich wohne.

משתלח חוץ לשלש .מצורע, die schwerste der drei טמאה-Kategorien, das מחנה ישראל. הבית מחנות ist aus sämmtlichen drei Gebieten, also auch aus מחנה ישראל, zu entfernen; die zweite Kategorie: זב וזבה נדה ויולדת ובעל קרי, überhaupt: טומאה היוצאת עליו מגופו, die aus körperlichen Zuständen hervorgehende טומאה, diese משתלח חוץ לשתי מחנות, hat zwei Gebiete: מחנה שכינה ומחנה לויה, zu meiden, darf aber in מחנה ישראל bleiben; die dritte Kategorie טמא מת, und so auch מגע שרץ ונבלה, überhaupt: טומאות מגע, hat blos מחנה שכינה zu meiden, darf aber in מחנה לויה und מחנה ישראל verweilen.

Wir glauben nun, daß der erste Satz unseres Textes: וישלח מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש speciell מחנה שכינה im Auge hat, in welchem keine der drei Kategorien, selbst nicht טמא מת bleiben darf. Der zweite: מזכר עד נקבה תשלחו dürfte sich speciell auf מחנה לויה beziehen, aus welchem זב וזבה u. s. w. also diejenigen טומאות zu entfernen sind, die sich nach den Geschlechtern unterscheiden, und daher zu der Bestimmung מזכר עד נקבה Veranlassung geben, (siehe Nidda 28, b. מזכר ועד נקבה תשלחו זכר ודאי נקבה ודאית וכו' וכו' אי הכי כי איטמי בשאר טמאות לא לישלחי אמר קרא מזכר מטומאה הפורשת מן הזכר ע"ש ברש"י.) Der dritte Satz endlich: אל מחוץ למחנה תשלחום spräche sodann speciell von מצורע, der ganz außerhalb des Lagers, auch aus מחנה ישראל hinaus sich zu entfernen hat, und daran schließt sich dann, auf alle drei bezogen, der Schlußsatz: ולא יטמאו את מחניהם, wo darum die Mehrheit der verschiedenen Lager hevortritt: jeder von ihnen soll das durch seine gebotene Entfernung speciell charakterisirte Lager nicht entweihen, אשר אני שוכן בתוכם, Ich bin in allen dreien gegenwärtig, in מחנה ישראל und מחנה לויה wie in מחנה שכינה, und vor meiner Gegenwart haben die bezeichneten טמאים aus den verschiedenen מחנות zu weichen.

Vergleichen wir nun die Bedeutung dieser drei טומאה-Kategorien, so erscheinen sie in sprechendster Beziehung zu den verschiedenen Lagergebieten, aus denen ihre Entfernung geboten ist. Die נגעי צרעת haben sich uns 3. B. M. K. 13 u. 14 in allen ihren gesetzlichen Bestimmungen als Gottesfinger für sociale Entartung ergeben. Es ist sociale Reinheit, welcher die Entfernung des מצורע fürsorgen soll, und ist es daher begreiflich, daß der מצורע auch aus dem מחנה ישראל zu entfernen ist. זב וזבה stehen auf dem Boden der zu pflegenden geschlechtlichen Reinheit. (Siehe das. K. 15.). Geschlechtliche Reinheit, Reinheit des geschlechtlichen Lebens, ist aber die allererste Anforderung an alle diejenigen, die geistig höher, Gott näher sein sollen. Jüdischer Anschauung ist geistige Höhe kein Freibrief für sittliche Entartung. Vielmehr je höher die geistige Begabung und der geistige Beruf, um so ernster und umfassender werden die Anforderungen der Sittenreinheit. Unsere Dichter, unsere Sänger u. s. w., unsere Männer der schauenden Erkenntniß und des lehrenden und zündenden Wortes haben nicht den Geist der Gottheit und den Leib wollüstiger Sinnlichkeit zu ergeben. Uns ist es gesagt, daß wo ערוה weilt,

3. Vom Männlichen bis Weiblichen sollt ihr hinausschicken; außerhalb des Lagers hinaus sollt ihr sie schicken, und

ג. מִזָּכָר עַד־נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ

---

sonderem Ernst für die gewissenhafte Erfüllung gekennzeichnet. Es ist dies nach dem Ausdruck der Weisen im ספרי immer ein זרוז מיד ולדורות, eine zur sofortigen und immerwährenden Erfüllung anspornende Aufforderung, die besonders bei solchen Geboten ergeht, deren Erfüllung mit materiellen Opfern, חסרון כיס, verknüpft ist. (Siehe zu 2. B. M. 27, 20.)

צו את בני ישראל: die bisherigen Gebote der organischen Zählung, Gliederung und Gruppirung der Nation waren an Moses und Aharon und die Fürsten des Volkes ergangen. Die hier folgenden Consequenzen dieser Ordnung sind an Jeden im Volke gerichtet und erwarten deren Beachtung und Ausführung von Jedem.

וישלחו מן המחנה. Die טומאה des צרוע ist 3. B. M. K. 13 angeordnet, und heißt es schon dort V. 46. כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, daß er während der ganzen Zeit seines entschiedenen טומאה-Zustandes außerhalb des Lagers bleiben soll. Die טומאה des זב ist ebenfalls bereits daselbst K. 15 behandelt, und umfaßt dieselbe alle die dort und K. 12, 2 behandelten טומאה-Zustände, (Siehe מ"ל"מ zu הל' ביאת המקדש III. 3) also זב וזבה נדה ויולדת ובעל קרי, und heißt es von diesem Letzteren auch 5. B. M. 23, 11. ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה. טמא לנפש ist der durch Berührung einer Menschenleiche טמא Gewordene. Diese טומאה wird ausführlich in diesem Buche K. 19 besprochen. Ihrer ist schon 3. B. M. 5, 3 im Zusammenhang mit allen andern ausführlich das. K. 11. besprochenen Berührungs-טומאות, wie מגע שרץ נבלה, gedacht, und dort schon das gebotene Fernbleiben aller durch Berührung טמא Gewordenen aus dem Bereiche des Heiligthums wie von der Berührung von Heiligthümern vorausgesetzt, wie denn schon 3. B. M. 15, 31. in dem Satze: והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם die allgemeine Verpflichtung zur Fernhaltung im טומאה-Zustande von dem Heiligthum ausgesprochen ist. (Siehe das.) Diese Verpflichtung wird hier nun näher präcisirt. Die hier genannten drei טומאה-Kategorien: מצורע, זב und טמא מת, stehen in dem Grade ihrer gesetzlichen Wirkungen sich nicht einander gleich. מצורע hat זב gegenüber die erschwerende Eigenthümlichkeit, daß er מטמא בביאה ist. (Siehe 3. B. 13, 46.), זב dem טמא מת gegenüber, daß er מטמא משכב ומושב und selbst תחת אבן מסמא ist (das. 15, 4.), und lehrt die Halacha (Sifri z. St. und Pesachim 68, a.), daß sie auch hinsichtlich der hier gebotenen Entfernung nicht gleich sind. Wie bereits zu V. 1 bemerkt und durch die in den vorangehenden Kapiteln vorgeschriebene Lagerordnung gegeben ist, zerfällt der nationale Kreis in drei Gebiete. Es ist der Mittelpunkt, das Bereich des Gottesheiligthums: מחנה שכינה, diesem zunächst das Levitenlager: מחנה לויה und sodann das Volkslager: מחנה ישראל. Dem entsprechend war in der späteren Gottesstadt das Tempelgebiet von עזרת ישראל an מחנה שכינה, der הר הבית bis zu עזרת ישראל, die mit dem Nikanorthore begann: מחנה לויה, und die ganze übrige Stadt bis zum הר

48. Es waren ihre Gezählten acht Tausend fünf Hundert und achtzig.

49. Nach Gottes Ausspruch, er hatte einen Jeden durch Moscheh in Betreff seines Dienstes und seines Tragens beauftragt, und seine Gezählten waren es, da Gott es Moscheh geboten hatte.

Kap. 5. 1. Gott sprach zu Moscheh:

2. Verpflichte Jisrael's Söhne, daß sie aus dem Lager jeden Aussätzigen, jeden Flußleidenden und jeden in Beziehung auf eine Person unrein Gewordenen hinausschicken.

48. וַיִּהְיוּ פְּקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים׃

49. עַל־פִּי יְהוָה פָּקַד אוֹתָם בְּיַד־מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְעַל־מַשָּׂאוֹ וּפְקֻדָיו אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

ה

שלישי 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן־הַמַּחֲנֶה כָּל־צָרוּעַ וְכָל־זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ׃

V. 49. ופקדיו: Gottes Gezählte, auf Gottes Geheiß, für Gott gezählt. (Aehnlich מ״ר z. St.)

Kap. 5, 1. In den vorangehenden Kapiteln, Kap. 1—4, war das Volk als עדה, in seiner Gemeinsamkeit für das Gesetz gezählt, um das Gesetzesheiligthum als gemeinsamen Mittelpunkt in getheilte Lager im Fern-Kreis angewiesen, und in unmittelbarer Umgebung die zum Dienst am Gesetzesheiligthum erwählten Leviten bestellt. Diese örtliche Ordnung der Nation: als Mittelpunkt das Gottesheiligthum des Gesetzes, um dasselbe seine Wächter und Vertreter, das Lager der Leviten, und um diese in weiterer Umgebung das Volkslager, sprach unzweideutig Wesen und Bestimmung dieses Volkes aus. Das Gesetz ist seine Seele, sein Halt und sein Band, das Gesetz Gottes, der sich in ihm keine Tempel-, keine Kirchengemeinde, der sich in ihm eine Volksgemeine, ein Volk stiften wollte, das sein ganzes sociales Leben auf Gottes Gesetz und durch dessen Gesetz erbauen soll, Gottes, der die Erfüllung seines Gesetzes als Bedingung seiner Gegenwart im Volke gesetzt hat. Und die Leviten: Wächter, Träger, Vertreter und Förderer der Erfüllung dieses Gesetzes, von dem Volke und aus dem Volke selbst ausgeschieden und dem Heiligthum dieses Gesetzes „geschenkt", um durch sie immer mit dem Geiste dieses Gesetzes vermählt zu werden.

Hier folgen nun Gesetze, die sich sofort als conkrete Wirkung dieser organischen Gliederung und Ordnung der Nation um das Heiligthum des Gesetzes aussprechen. Zuerst: שלוח מחנה.

V. 2. 3. צו וגו׳. Da auch die bloße, den Willen Gottes aussprechende Gottes-Rede דבר אל בני ישראל ein verpflichtendes Gebot מצוה involvirt, so sind solche Gesetzanordnungen, die noch besonders mit צו את בני ישראל eingeleitet werden, damit noch mit be

43. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

44. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם׃

45. אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃

46. כָּל־הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם׃

47. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

43. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, Jeder der zum öffentlichen Gesammtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunft-Bestimmungszelt.

44. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien dreitausend zweihundert.

45. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Merari's, welche Mosche und Aharon nach Gottes Ausspruch durch Mosche gezählt haben.

46. Alle die Gezählten, welche Mosche und Aharon und die Fürsten Jisrael's bei den Leviten gezählt haben, waren nach ihren Familien und nach ihrem Vaterhause,

47. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, Jeder, der kommt, den Dienst des Dienstes und den Dienst des Tragens am Zusammenkunft-Bestimmungszeltes zu leisten.

V. 47. עבדת עבדה ועבדת משא. Arachin 11, a. wird unter עבודת עבודה der Tempelgesang beim Opfer verstanden, איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה, es ist eine עבודה, die nur als Begleitung einer andern עבודה auftritt. Es wäre dann die Opfervollbringung mit dem in der תורה hiefür seltenen (siehe zu 2. B. M. 2, 25.) Namen עבודה bezeichnet und als Hilfsleistung dieser Vollbringung, als Förderung des Zweckes ihrer Bestimmung der sie begleitende Gesang begriffen. Die völlige Unterordnung, und zwar nicht die passiv duldende, die aktiv schaffende Unterordnung unter Gottes Willen, der freudige Eintritt in den Thatendienst der Gotteszwecke auf Erden, das ist die Opferbedeutung unter den Begriff עבודה gefaßt, dessen Seligkeit den Gipfel ihres Ausdruckes im Momente der נסכים findet, in welchem die Freudenschale unserer Empfindungen in den Grund des Gesetzesaltares hinabrauscht. Kennt doch das Menschenbewußtsein über den Gedanken eines im Dienste Gottes treu verlebten Daseins keine Seligkeit hinaus. Und diesem seligen, beseligten und beseligenden Bewußtsein entquillt das Tempellied, welches die Gedanken und Empfindungen in Worte kleidet, deren Thatausdruck die Opferhandlung ist. שירה ist daher עבודה עבודה.

34. וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי הָעֵדָה אֶת־בְּנֵי הַקְּהָתִי לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם׃

35. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

36. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם אַלְפַּיִם שְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

37. אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי כָּל־הָעֹבֵד בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ ס

שני. 38. וּפְקוּדֵי בְּנֵי גֵּרְשׁוֹן לְמִשְׁפְּחוֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם׃

39. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

40. וַיִּהְיוּ פְּקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם אַלְפַּיִם וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים׃

41. אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי גֵרְשׁוֹן כָּל־הָעֹבֵד בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה׃

42. וּפְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם׃

34. Da zählte Mosche und Aharon und die Fürsten der Gemeinde die Söhne des Kethathi'schen Hauses nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

35. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, Jeden, der zum öffentlichen Gesammtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunft-Bestimmungszelt.

36. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien zwei Tausend sieben Hundert und fünfzig.

37. Dies sind die Gezählten der Familien des Kehathi'schen Hauses, jeder Dienstthuende am Zusammenkunft-Bestimmungszelt, welche Mosche und Aharon gezählt haben, nach Gottes Ausspruch durch Mosche.

38. Und die Gezählten der Söhne Gerschon's nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

39. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, Jeder der zum öffentlichen Gesammtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunft-Bestimmungszelt.

40. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter zwei Tausend sechs Hundert und dreißig.

41. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Gerschon's, jeder Dienstthuende am Zusammenkunft-Bestimmungszelt, welche Mosche und Aharon nach Gottes Ausspruch gezählt haben.

42. Und die Gezählten der Familien der Söhne Merari's nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter,

28. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּמִשְׁמַרְתָּם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃ ס

28. Dies ist der Dienst der Söhne des Gerschuni'schen Hauses am Zusammenkunft-Bestimmungszelt, und ihr Hutauftrag geschieht durch Jthamar, Sohn Aharon's des Priesters.

29. בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית־אֲבֹתָם תִּפְקֹד אֹתָם׃

29. Die Söhne Merari's betreffend, so zählst du sie nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter.

30. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקְדֵם כָּל־הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

30. Vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre sollst du sie zählen, jeden, der zum öffentlichen Gesammtdienst kommt, den Dienst des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes zu verrichten.

31. וְזֹאת מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם לְכָל־עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמּוּדָיו וַאֲדָנָיו׃

31. Und dies ist ihre Trägerhut-Aufgabe für all ihren Dienst am Zusammenkunft-Bestimmungszelt: die Bretter der Wohnung, ihre Riegel, Säulen und Füße,

32. וְעַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאַדְנֵיהֶם וִיתֵדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם לְכָל־כְּלֵיהֶם וּלְכֹל עֲבֹדָתָם וּבְשֵׁמֹת תִּפְקְדוּ אֶת־כְּלֵי מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם׃

32. Die Vorhofsäulen ringsum, deren Füße, Pflöcke und Seile, sammt allen ihren Geräthen und allem ihren Dienstbedarf; und mit Namennennung habt ihr die Geräthe ihrer Trägerhut-Aufgabe ihnen zu übergeben.

33. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי לְכָל־עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃

33. Dies ist der Dienst der Familien der Söhne Merari's für alle ihre Leistung am Zusammenkunft-Bestimmungszelt durch Jthamar, Sohn Aharon's des Priesters.

V. 28. ומשמרתם: ihre erste Dienstanweisung geschah durch Aharon und seine Söhne (V. 27.), fortan standen sie unter Jthamar (מ״ר).

V. 32. ובשמת תפקדו את כלי משמרת משאם. Auch die den Merariden anvertrauten Gegenstände sind bedeutungsvolle, mit Bewußtsein ihrer Bedeutung (siehe zu K. 2, V. 29 f.) zu wahrende Objekte. Sie sind daher mit ihren „Namen" zu nennen, indem sie übergeben werden.

23. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה עַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקֹד אוֹתָם כָּל־הַבָּא לִצְבֹא צָבָא לַעֲבֹד עֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

24. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא׃

25. וְנָשְׂאוּ אֶת־יְרִיעֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד מִכְסֵהוּ וּמִכְסֵה הַתַּחַשׁ אֲשֶׁר־עָלָיו מִלְמָעְלָה וְאֶת־מָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

26. וְאֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת־מָסַךְ ׀ פֶּתַח ׀ שַׁעַר ׀ הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל־הַמִּשְׁכָּן וְעַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מֵיתְרֵיהֶם וְאֶת־כָּל־כְּלֵי עֲבֹדָתָם וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה לָהֶם וְעָבָדוּ׃

27. עַל־פִּי אַהֲרֹן וּבָנָיו תִּהְיֶה כָּל־עֲבֹדַת בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי לְכָל־מַשָּׂאָם וּלְכֹל עֲבֹדָתָם וּפְקַדְתֶּם עֲלֵהֶם בְּמִשְׁמֶרֶת אֵת כָּל־מַשָּׂאָם׃

23. Vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre sollst du sie zählen, jeden der dazu kommt öffentlichen Gesammtdienst zu leisten, Dienst am Zusammenkunft-Bestimmungszelt zu verrichten.

24. Dies ist der Dienst der Familien des Gerschuni'schen Hauses zu dienen und zu tragen:

25. sie tragen die Teppiche der Wohnung und das Zusammenkunft-Bestimmungszelt, seine Bedachung und die Tachaschbedachung, die oben darüber ist, und auch den Schutzvorhang des Eingangs zum Zusammenkunft-Bestimmungszelt,

26. die Umhänge des Vorhofes, den Schutzvorhang des Thoreingangs des Vorhofs, welcher rings um die Wohnung und um den Altar ist, ihre Seile und alle ihre Dienstgeräthe; und Alles, was für diese Gegenstände zu leisten ist, haben sie zu verrichten.

27. Nach dem Ausspruch Aharon's und seiner Söhne soll der ganze Dienst der Söhne des Gerschuni'schen Hauses sein in Bezug auf Alles, was sie zu tragen und zu leisten haben. Alles, was sie zu tragen haben, habt ihr ihnen mit Hutverpflichtung aufzutragen.

V. 26. ואת כל אשר וגו׳. Alles was für Bewahrung und Transport der ihnen überwiesenen Theile der Wohnung und des Vorhofs zu bewirken ist, haben sie zu leisten. כל מה שהי׳ נעשה לכל הכלים יהיו בני גרשון עושים. (מ"ר).

V. 27. ופקדתם עליהם במשמרת וגו׳: את כל משאם. Alles, was sie zu tragen erhalten, haben sie nicht als blos mechanische Lastträger zu übernehmen, sondern es wird dabei ihre Intelligenz und ihr Bewußtsein in Anspruch genommen, es ist ihnen ein mit Hüterpflicht zu erfüllendes Amt. שיהיו מצווים עליהם שיהיו שומרי׳ על כל מה שנושאי׳ (מ"ר).

18. אַל־תַּכְרִיתוּ אֶת־שֵׁבֶט
מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם׃
19. וְזֹאת ׀ עֲשׂוּ לָהֶם וְחָיוּ וְלֹא
יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת־קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים
אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ
אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְאֶל־מַשָּׂאוֹ׃
20. וְלֹא־יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת־
הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ׃ פ
21. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
22. נָשֹׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי גֵרְשׁוֹן
גַּם־הֵם לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

18. Lasset den Stamm der Familien des Kehathischen Hauses nicht untergehen aus der Mitte der Leviten.

19. Dies thuet ihnen damit sie leben bleiben und nicht sterben indem sie an das Heiligthum der Heiligthümer hinantreten: Aharon und seine Söhne sollen kommen, und sie, jeden einzeln, über seinen Dienst und zu seiner Traglast einsetzen.

20. Sie sollen nicht hineinkommen zu sehen wenn man das Heiligthum gänzlich einhüllt und sterben.

21. Gott sprach zu Mosche:

22. Nimm auch die Gesammtsumme der Söhne Gerschon's auf nach ihrem Vaterhause nach ihren Familien.

V. 18. שבט. Siehe zu K. 3, 15.

V. 20. כבלע וגו׳. בלע: Etwas ganz in einen andern Körper versenken: daher verschlucken, daher auch wie פלא das für den Gedanken-Einblick Unzugängliche, so auch בלע Etwas für den Augen Anblick unzugänglich machen, es ganz dem Anblick entziehen. So ודרך ארחתיך בלעו, sie haben den einzigen rechten Weg unter allen von dir einzuschlagenden Pfaden deinem Blicke völlig entzogen. (Jes. 3, 12.)

נשא.

V. 22. נשא וגו׳. Die Zählung der Kehathiden war vorangegangen. Obgleich Gerschon der Aeltere war, so waren doch hier, wo zugleich die Uebergabe der Heiligthums-Objekte beim Lageraufbruch bestimmt wird, die Kehathiden zuerst zu besprechen, da deren Aufgabe die heiligsten Gegenstände bildeten, deren Einhüllung und Uebergabe auch beim Lageraufbruch zuerst erfolgte. Es war daher die Zählung derselben mit dem Ausdruck מתוך בני לוי geboten worden, da sie ein Hervorheben derselben involvirte. Indem nun jetzt die Zählung der Gersoniden und ihre Anweisung folgt, heißt es in Hinblick hierauf: גם הם, wohl um zu sagen, daß mit dieser scheinbaren Zurücksetzung keine wirkliche Zurücksetzung beabsichtigt sei. Vielleicht heißt es darum auch hier: לבית אבתם למשפחתם wie in Bezug auf den ganzen Levitenstamm K. 3, 15, während es sonst למשפחתם לבית אבתם lautet. Es ist damit gesagt, daß die Gersoniden nicht minder als die übrigen ein eigenes Stammeshaus bilden. מ״ר: מהו שאמר הכתוב גם הם שלא תאמר שלכך מנה בני גרשון שניים שהם פחותים מבני קהת לאו אלא כתב גם הם שאף בני גרשון כיוצא בהם של בני קהת אלא שהקדימם הכתוב כאן בשביל כבוד התורה לפי שקהת ה׳ מטועני הארון וכו׳

16. Die Aufgabe Elasar's aber, des Sohnes Aharon's des Priesters, ist das Oel der Leuchte, das Speecerei-Räucherwerk, die Huldigungsgabe des täglichen Opfers und das Salb-Oel; die Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts an Heiligthum und an dessen Geräthen.

17. **Gott** sprach zu Mosche und Aharon:

16. ופקדת אלעזר בן־אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה פקדת כל־המשכן וכל־אשר־בו בקדש ובכליו׃ פ

מפטיר. 17. וידבר יהוה אל־משה ואל־אהרן לאמר׃

V. 16. ופקדת וגו׳ פקדת וגו׳. Nach der Stellung dieser Sätze ist der zweite Satz eine Erläuterung des ersten. Elasar's Aufgabe ist u. s. w. Dies ist aber die Aufgabe u. s. w. d. h. Elasar war das Leuchtöl, das Räucherwerk, das Mehl des täglichen Huldigungsopfers (es ist dies die ein jedes תמיד begleitende מנחת סלת, nach der Lesart des Jalkut im ירושלמי Sabbath X 3 sind dies die חביתי כה״ג siehe 3. B. M. 6, 13) und das Salböl übergeben, damit war ihm aber Zweck und Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts, nämlich des ארון (קדש) und des שלחן, der מנורה und מזבחות (כלים) (Vgl. V. 15), übergeben. שמן המאור, קטרת הסמים, מנחת התמיד, שמן המשחה: Erleuchtung, gänzliches Aufgehen in Gottes Wohlgefallen, Huldigung mit jedem Augenblick der Existenz und Heiligung, das sind die Zwecke, die mit Lade, Tisch, Leuchter und Altären erstrebt werden sollen; nicht mit dem bloßen Vorhandensein der den Kehathiden übergebenen Objekte, sondern erst mit den an sie sich knüpfenden Vollbringungen, deren Repräsentanten Elasar anvertraut sind, gewinnt das משכן Leben und Ziel. Mit den Elasar übergebenen Mitteln dieser Vollbringungen war ihm somit das ganze Heiligthum mit seinem ganzen Inhalt und dessen letzten und eigentlichen Zwecken in die Hand gegeben.'

V. 17. וידבר וגו׳. Im Vorhergehenden war bestimmt, daß den Kehathiden die von ihnen zu tragenden heiligen Gegenstände nur eingehüllt übergeben werden sollen, damit sie die Heiligthümer selbst nicht berühren. Hier wird nun angeordnet, daß sie nicht einmal zugegen sein sollen wenn die Heiligthümer in ihre Verhüllungen gebracht werden. Sie sollen die Heiligthümer nicht „sehen" wenn sie eingehüllt werden. Irren wir nicht, so wird durch dieses Verbot bewirkt, daß die Heiligthümer ihren Trägern Gegenstände des Gedankens, nicht Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung bleiben und um so mehr ihren Geist mit dem Gedanken ihrer Bedeutung erfüllen. Diese geistige Vergegenwärtigung der ihnen anvertrauten Heiligthümer dürfte aber ein wesentliches Moment ihrer Obliegenheiten bilden und das Verweilen mit dem sinnlichen Auge auf den Gegenständen ihrer Obhut im Momente der Verhüllung dieselben für die Auffassung ihrer Träger störend entweihen.

מַלְקָחֶיהָ וְאֶת־מַחְתֹּתֶיהָ וְאֵת כָּל־
כְּלֵי שַׁמְנָהּ אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ־לָהּ בָּהֶם׃
10. וְנָתְנוּ אֹתָהּ וְאֶת־כָּל־כֵּלֶיהָ
אֶל־מִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְנָתְנוּ עַל־
הַמּוֹט׃
11. וְעַל ׀ מִזְבַּח הַזָּהָב יִפְרְשׂוּ
בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עוֹר
תָּחַשׁ וְשָׂמוּ אֶת־בַּדָּיו׃
12. וְלָקְחוּ אֶת־כָּל־כְּלֵי הַשָּׁרֵת
אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ־בָם בַּקֹּדֶשׁ וְנָתְנוּ אֶל־
בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אוֹתָם בְּמִכְסֵה
עוֹר תָּחַשׁ וְנָתְנוּ עַל־הַמּוֹט׃
13. וְדִשְּׁנוּ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וּפָרְשׂוּ
עָלָיו בֶּגֶד אַרְגָּמָן׃
14. וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת־כָּל־כֵּלָיו אֲשֶׁר
יְשָׁרְתוּ עָלָיו בָּהֶם אֶת־הַמַּחְתֹּת אֶת־
הַמִּזְלָגֹת וְאֶת־הַיָּעִים וְאֶת־הַמִּזְרָקֹת
כֹּל כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ וּפָרְשׂוּ עָלָיו כְּסוּי
עוֹר תַּחַשׁ וְשָׂמוּ בַדָּיו׃
15. וְכִלָּה אַהֲרֹן־וּבָנָיו לְכַסֹּת אֶת־
הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־כָּל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בִּנְסֹעַ
הַמַּחֲנֶה וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹאוּ בְנֵי־קְהָת
לָשֵׂאת וְלֹא־יִגְּעוּ אֶל־הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ
אֵלֶּה מַשָּׂא בְנֵי־קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

Lampen, seine Zangen und seine Pfannen, und auch alle seine Oelgefäße, mit denen sie ihn bedienen.

10. Sie geben ihn und alle seine Geräthe in eine Bedeckung von Tachaschfellen; und geben ihn auf die Bahre.

11. Ueber den goldenen Altar breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken es mit einer Decke von Tachaschfell; und setzen seine Stangen ein.

12. Sie nehmen dann alle Dienstgeräthe, womit sie im Heiligthum Dienst verrichten, geben sie in ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken sie mit einer Decke von Tachachaschfell; und geben sie auf die Bahre.

13. Sie entaschen den Altar und breiten darüber ein Gewand von Purpurwolle,

14. geben darauf alle seine Geräthe, mit denen sie auf ihm Dienst verrichten: die Pfannen, die Gabeln, die Schaufeln, die Wurfschaalen, alle Geräthe des Altars, breiten darüber eine Decke von Tachaschfell und setzen seine Stangen ein.

15. Hat dann Aharon und seine Söhne das Heiligthum und alle Geräthe des Heiligthums vollends bedeckt wenn das Lager aufbricht, erst nachher kommen die Söhne Kehath zum Tragen, damit sie das Heiligthum nicht berühren und sterben. Diese bilden die Traglast der Söhne Kehath am Zusammenkunft-Bestimmungszelt.

V. 15. את הקדש bezeichnet wohl den ארון עדות als קדש in Vorzüglichkeit, dessen Beziehungen erst allem Andern קדושה ertheilt. כלי הקדש sind שלחן, מנורה, מזבחות, die sich zum ארון wie zweckvollbringendes כלי zum zwecksetzenden Objekt verhalten.

6. Darüber geben sie eine Decke von Tachaschfell, und breiten ein Gewand, ganz von himmelblauer Wolle, obenüber; und richten seine Stangen ein.

7. Und über den Tisch des Angesicht's breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle, und geben darauf die Schüsseln, die Löffel, die Reinhaltungsröhren und die Stützen der Bedeckung; und das beständige Brod soll auf ihm sein.

8. Ueber dies breiten sie ein Gewand von carmoisinrother Wolle und bedecken es mit einer Decke von Tachaschfell; und setzen seine Stangen ein.

9. Sie nehmen dann ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken den Leuchter der Leuchte und seine

6 וְנָתְנוּ עָלָיו כְּסוּי עוֹר תַּחַשׁ
וּפָרְשׂוּ בֶגֶד־כְּלִיל תְּכֵלֶת מִלְמָעְלָה
וְשָׂמוּ בַּדָּיו׃
7 וְעַל ׀ שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בֶּגֶד
תְּכֵלֶת וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת־הַקְּעָרֹת וְאֶת־
הַכַּפֹּת וְאֶת־הַמְּנַקִּיֹּת וְאֵת קְשׂוֹת
הַנָּסֶךְ וְלֶחֶם הַתָּמִיד עָלָיו יִהְיֶה׃
8 וּפָרְשׂוּ עֲלֵיהֶם בֶּגֶד תּוֹלַעַת
שָׁנִי וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ
וְשָׂמוּ אֶת־בַּדָּיו׃
9 וְלָקְחוּ ׀ בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אֶת־
מְנֹרַת הַמָּאוֹר וְאֶת־נֵרֹתֶיהָ וְאֶת־

Gewand von תולעת שני gebreitet, so wie über den מזבח העולה ein Gewand von ארגמן. Wir haben 2. B. M. S. 376 erläutert, wie, wenn roth überhaupt das „Leben" repräsentirt, שני die untergeordnete, animalische Seite des Lebens, ארגמן aber die höhere, menschliche ausdrückt. Durch Ueberdeckung des Angesichtsbrodes mit שני, des Opferaltars aber mit ארגמן ist beiden die gegenseitige Stufenordnung zugewiesen. Mit allen von Gottes „Angesicht" gewährten Mitteln der Existenz und des Wohlstandes ist erst שני, das animalisch-leibliche Leben gegeben. ארגמן, der Purpur des Menschthums, ist kein von Gott Gegebenes, sondern nur vom Menschen, und zwar mit der freien Beherrschung, Unterordnung und Hingebung alles Animalisch-leiblichen an die Erfüllung des göttlichen Willens zu erringen, wie dies eben der Opferaltar mit den Opferhandlungen vergegenwärtigt, denen er bestimmt und geweiht ist.

ושמו בדיו kann nicht, wie bei den anderen כלים ein Einsetzen, sondern nur ein Einrichten der Tragstangen bedeuten, da nach 2. B. M. 25, 15. die Tragstangen nie aus den Ringen der Lade herausgenommen werden durften.

V. 7. ולחם התמיד עליו יהיה. Obgleich Alles was בכלי מקודש, durch ein Heiligthumsgefäß für das Heiligthum aufgenommen worden, durch Entfernung aus dem räumlichen Bereiche des Heiligthums als ihm entfremdet פסול יוצא wird, (siehe zu 2. B. M. 22, 30.), so bleibt doch selbst auf der Wanderschaft das Brod auf dem Tische in seiner engen Beziehung zum Heiligthum und wird nicht נפסל ביוצא (Menachoth 95, a. Siehe zu K. 1, 17.)

2. Nimm die Gesammtsumme der Söhne Kehath auf aus der Mitte der Söhne Levi's nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter,

3. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeden zum öffentlichen Gesammtdienst Kommenden am Zusammenkunft-Bestimmungszeit Werk zu verrichten.

4. Dies ist der Dienst der Söhne Kehath am Zusammenkunft-Bestimmungszelt: das Heiligthum der Heiligthümer.

5. Es kommt Aharon und seine Söhne wenn das Lager aufbricht, und sie nehmen den schützenden Vorhang herab und bedecken damit die Lade des Zeugnisses.

2. נָשֹׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ
בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם׃
3. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה
וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־בָּא לַצָּבָא
לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃
4. זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי־קְהָת בְּאֹהֶל
מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים׃
5. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה
וְהוֹרִדוּ אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וְכִסּוּ־בָהּ
אֵת אֲרֹן הָעֵדֻת׃

V. 2. נשא וגו' מתוך וגו'. Zuerst werden die Kehathiden hervorgehoben, denen bereits K. 3, 31. die heiligsten Objekte der Wohnung überwiesen waren.

V. 3. כל בא לצבא siehe zu Kap. 1, 3.

V. 5. ובא אהרן וגו'. An die eigentlichen Objekte des Heiligthums, מנורה ,שולחן, מזבחות ,ארון, durften auch die Leviten nicht mit Berührung nahen, (V. 15.), sie wurden ihnen mit ihren Wanderhüllen bedeckt von den Priestern eingehändigt, und unter Erwägung der bereits angedeuteten Thatsache, daß auch zerlegt und wandernd der „Wohnung des Zeugnisses" ihre heilige und heiligende Bedeutung für die sammelnde Einigung der Nation verblieb, war diese Einhüllung und Bereitstellung für die Wanderschaft selbst ein bedeutungsvoller priesterlicher Akt. Die Hüllen selbst entsprechen dem Charakter des zu Verhüllenden. Der durch kein Hinderniß aufzuhaltenden Wanderung entsprechend war die Schutzbedeckung Aller עור תחש: ein Fell vom „Eil-Thier" (2. B. M. K. 26, 14). Die dem קדש und קדש הקדשים angehörenden מזבח הזהב ,מנורה ,שולחן ,ארון erhalten eine Hülle von תכלת, der Farbe des Gott nahen Heiligen (das. S. 376.), und zwar nur bei'm ארון, der zunächst in den ja ihm angehörigen schützend scheidenden Cherubimvorhang eingehüllt war, als oberste, somit von Außen sichtbare Ueberdeckung, damit die Lade des Zeugnisses als כליל תכלת, als in Gottnaher Heiligkeit höchster Potenz kennzeichnend. Auf dem ebenfalls mit dem תכלת-Gewande der Heiligkeit bekleideten „Tisch der Vorsehung" ruhte das Brod der „steten göttlichen Fürsorge", mit den die Bedingungen dieser Fürsorge so tief charakterisirenden, gestaltenden, gotthingebenden, rein und aufrecht erhaltenden Geräthen (das. S. 388—94). Ueber dieses „Brod" des jüdischen Nationalwohlstandes war ein

47. so nimmst du je fünf Schekel für den Kopf; nach Gewicht des Heiligthums sollst du nehmen, zwanzig Gera der Schekel,

48. und gibst das Geld Aharon und seinen Söhnen als Auslösung der unter ihnen Mehrbefindlichen.

49. Mosche nahm das Geld der Auslösung von denen, welche mehr als die durch die Leviten Ausgelösten waren.

50. Von den Erstgeborenen der Söhne Jisrael's nahm er das Geld, Eintausend dreihundert fünf und sechzig nach dem Gewichte des Heiligthums,

51. und es gab Mosche das Geld der Auslösung Aharon und seinen Söhnen nach dem Ausspruche Gottes, wie Gott Mosche geboten hatte.

Kap. 4, 1. Gott sprach zu Mosche und zu Aharon:

47. וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת
שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל׃

48. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו
פְּדוּיֵי הָעֹדְפִים בָּהֶם׃

49. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֵת כֶּסֶף הַפִּדְיוֹם
מֵאֵת הָעֹדְפִים עַל פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם׃

50. מֵאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח
אֶת־הַכָּסֶף חֲמִשָּׁה וְשִׁשִּׁים וּשְׁלֹשׁ
מֵאוֹת וָאֶלֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

51. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־כֶּסֶף הַפְּדֻיִם
לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל־פִּי יְהוָה כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

ד שביעי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

V. 47, 48. ולקחת וגו׳. Es ist dies die Weise und Summe, die Kap. 18, 16. allgemein für die bereits (2. B. M. 13, 13) angeordnete Auslösung der Erstgeborenen bestimmt ist. Die Summe entspricht dem mit zurückgelegtem ersten Monat beginnenden ערך eines Knaben. Siehe 3. B. M. K. 27, 6. Für jeden der anderen Erstgeborenen war ein Levite dem כהן „gegeben" worden. (Siehe V. 9). Für diejenigen, für welche die Anzahl der Leviten nicht ausreichte, ward der symbolische Ausdruck des Werthes einer jungen männlichen Persönlichkeit in ihrer Beziehung zum Heiligthum, ערך, dem כהן gegeben.

Kap. 4, 1. In dem vorigen Kapitel war die Zählung aller für den Levitenberuf Bestimmten angeordnet, sie traf alle Leviten vom zurückgelegten ersten Monat an und weiter. Hier folgt die Zählung der zum aktiven Dienst des auf der Wanderung zu tragenden und zu wahrenden Heiligthums Berufenen, und die nähere Anweisung der dabei einem jeden der drei Levitenhäuser zu ertheilenden Obliegenheit. Dieser einen Kraftaufwand erfordernde Dienst des Hebens und Tragens der Bestandtheile des Heiligthums war auf das Lebensalter von dreißig bis fünfzig Jahren beschränkt. Bereits zu K. 2, 17. ist angemerkt, daß auch auf der Wanderung in seine Theile zerlegt das Heiligthum seine Bedeutung bewahrte.

42. Da zählte Moſche wie ihm Gott geboten hatte, alle Erſtgeborenen unter den Söhnen Jisrael's.

42. וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ אֶת־כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

43. Es waren alle Erſtgeborenen nach Zahl der Namen vom zurückgelegten Monat aufwärts nach ihren Gezählten: zwei und zwanzig Tauſend zwei Hundert drei und ſiebzig.

43. וַיְהִי כָל־בְּכוֹר זָכָר בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף שְׁלֹשָׁה וְשִׁבְעִים וּמָאתָיִם׃ פ

44. Gott ſprach zu Moſche:

44. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

45. Nimm die Leviten an die Stelle aller Erſtgeborenen unter den Söhnen Jisrael's und das Vieh der Leviten an die Stelle ihres Viehes, ſo ſeien die Leviten mein, Ich Gott.

45. קַח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ־לִי הַלְוִיִּם אֲנִי יְהוָה׃

46. Die Auslöſung der zwei Hundert drei und ſiebzig aber betreffend, die unter den Erſtgeborenen der Söhne Jisrael's mehr ſind als die Leviten:

46. וְאֵת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתַיִם הָעֹדְפִים עַל־הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

Dienſte ablöſt, auch ihr שה die Auslöſung der im Volksbeſitz vorhandenen פטרי חמורים bewirkt. Es hat ſich damit der Levite nicht nur mit der geiſtig ſittlichen Seite ſeiner Perſönlichkeit, ſondern auch mit den Mitteln ſeiner Exiſtenz im Dienſte des Heiligthums zu wiſſen. Hatten ja die Leviten überhaupt mit ihrem Eintritt in den Dienſt des Heiligthums auf jeden Antheil am Boden der Nationalexiſtenz zu verzichten und waren mit ihrer Exiſtenz fortan auf Das hingewieſen, was die Nation zum Ausdruck der Huldigung Gottes für die Pflege und Erhaltung ſeines Geſetzes aus ihrem Beſitzſtande auszuſcheiden haben werde. Und dieſes Bewußtſein, mit der ganzen Perſönlichkeit und ihrer Habe, mit „Gut und Blut" im Dienſte des Heiligthums zu ſtehen, wird auch für alle Zukunft dadurch dem ganzen Leviten-Stamme immer wach gehalten, daß ihre Erſtgeborenen und ihre פטרי חמורים der Auslöſung nicht mehr bedürfen. כהנים ולוים פטורים אם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את עצמן. (Bechoroth 3, b.) Und dieſe Beſtimmung iſt ſo durchgreifend für den Leviten-Stamm feſtgehalten, daß ſelbſt deſſen Töchter, כהנת ולויה, eine an einen ישראל verheirathete Tochter eines כהן oder לוי, den von ihnen geborenen Erſtgeborenen, obgleich derſelbe, dem Stammes-Charakter des Vaters folgend, doch nicht לוי iſt, doch durch ihren Mutterſchooß der Auslöſung entheben, und auch die פטרי חמור einer כהנת und לויה der Auslöſung nicht bedürfen, nach dem Grundſatz: כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכו׳ (daſ. 4, a.)

פְּקֹד כָּל־בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם׃

alle männlichen Erstgeborenen der Söhne Jisrael's von zurückgelegtem Monat aufwärts, und nimm die Zahl ihrer Namen auf.

41. וְלָקַחְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִי אֲנִי יְהוָה תַּחַת כָּל־בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בְּבֶהֱמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

41. Und nimm die Leviten mir, Ich Gott, an die Stelle jedes Erstgeborenen unter den Söhnen Jisrael's, und das Vieh der Leviten an die Stelle alles Erstgeborenen unter dem Vieh der Söhne Jisrael's.

Zählung der Leviten, einen Ausdruck erhalten. Es ist diese Zählung der Erstgeborenen nur ein ergänzender Akt des bereits von Gott ausgesprochenen Eintritts. Sie ist auch durchaus von vorübergehender Bedeutung, Alle künftigen Erstgeborenen sind von selbst der עבודת המשכן enthoben, und unterliegen blos dem bereits von vornherein bei Einsetzung der קדושת בכור bestimmten פדיון. (Siehe 2. B. M. S. 151.) Vielleicht ist aus diesem Grunde die Anordnung dieser Zählung mit ויאמר und nicht mit dem üblichen וידבר eingeleitet. Es ist nur eine zu der bereits ausgesprochenen Bestimmung hinzukommende Erläuterung.

ושא את מספר שמתם: die namentliche Zählung bringt jedem Gezählten persönlich die Einbuße zum Bewußtsein, die er durch Nichtlösung der Erstgeborenen-Aufgabe bei der Egel-Verirrung des Volkes erlitten.

V. 41. לי אני ד': es ist dies eine unter dem Siegel des Gottesnamens für ewig ertheilte Erwählung. — ואת בהמת לוים וגו' (מפשט הסוגיא דבכורות ד' א' ב' משמע דלא פטרו בהמת הלוים במדבר אלא פטרי חמורן של ישראל ולא בכור בהמה טהורה שלהן שהוא גופא דבר תמוה שהא פדיון לקדושת הגוף שאינו בעל מום והלא אפי' בכור ב"מ אין לו פדיון וכן פירש"י הכא בחומש וכן נלע"ד פשט לשונו שם בבכורות, והא דפריך רבא התם אם איתא אפי' מבהמה טהורה ניפטרי ופירש"י אם איתא דדרשינן ק"ו גבי בהמה מבכור בהמה טהורה ניפטרי לוים דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל אי לאו דמסתפינא הייתי אומר דה"ק בהמה טהורה דידהו כלומר שה של בן לוי הפקיעה בכורה של בהמת ישראל כלומר פטר חמור של ישראל ואם הפקיע שה של בן לוי בכורה בבהמת ישראל אינו דין שיפקיע בכורה של עצמו שהיא בכורה בהמה טהורה. אלא התוספו' לא פירשו הכי וס"ל דבהמה טהורה של בן לוי הפקיעה בכור בהמה טהורה של ישראל במדבר וצ"ע.) Wir haben 2. B. M. S. 150 entwickelt, wie חמור als Lastthier die bewegliche Habe repräsentirt und פטר חמור die Gotthörigkeit alles leblosen Familieneigenthums zum Ausdruck bringt, dessen Auslösung durch שה an den כהן den Gedanken veranschaulicht, daß aller leblose Besitz nur Werth und Bedeutung habe, insofern er, in lebendige Menschenpersönlichkeit umwandelt, den Zwecken des Gesammtheiligthums zu Gute kommt. Es erscheint demnach als eine beredte Mahnung an die in den Dienst des Heiligthums tretenden Leviten, daß in demselben Augenblicke, in welchem ihre Persönlichkeit die Erstgeborenen von diesem

לִפְנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד ׀ מִזְרָחָה מֹשֶׁה ׀ וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃

39. כָּל־פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אָלֶף׃ ס

ששי. 40. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

Bestimmungszelt, ostwärts: Mosche und Aharon und seine Söhne, hütend die Hut des Gesammtheiligthums als Hut der Söhne Jisrael's; der Fremde, der sich nahet, ist todesschuldig.

39. Alle Gezählten der Leviten, die Mosche gezählt hat und Aharon nach Gottes Ausspruch, nach ihren Familien, alle Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: zwei und zwanzig Tausend.

40. Gott sprach zu Mosche: Zähle

---

auch ein einzelnes Objekt des Heiligthums ist ein קדש. Das Gesammtheiligthum wird aber in der Regel מקדש genannt. מקדש ד' כוננו ידך (2. B. M. 15, 16), ועשו לי מקדש (das. 25, 8.), את מקדש ד' טמא (4. B. M. 19, 20) und sonst. Die Andern heißen auch שומרי וגו', es war das ihr Amt, der ganze Inhalt ihrer Berufsstellung, ja, da sie מבן חדש gezählt waren, so waren ja alle die hier Gezählten noch nicht שומרים וגו', sondern שומרי משמרת הקדש, das משמרת הקדש war ihr Beruf und ihre Bestimmung. Für Moses und Aharon war diese Bewachung des Heiligthums nur Eine Thätigkeit. Sie waren שומרים משמרת המקדש.

V. 39. אשר פקד משה ואהרן. נקוד על אהרן שבהמ״ש הפקודים, über אהרן hier sieben Punkte um zu erinnern שלא היה באותו מנין, daß er nicht in dieser Zählung der Leviten mit inbegriffen war. (Bechoroth 4, a.) Ahron's Erwählung zum Priester ist nicht erst wie die der Leviten aus einer Substitution der Erstgeborenen hervorgegangen. Seine und seiner Söhne Bestellung zu כהנים war sofort mit dem Gebote der Errichtung des Heiligthums angeordnet, bevor noch durch das Egel-Ereigniß die Erstgeborenen ihre Stellung zum Heiligthum eingebüßt hatten. (Siehe 2. B. M. 28, 1.) Ohne dies Ereigniß, darf man annehmen, hätten die Erstgeborenen die Stellung der Leviten eingenommen; allein mit Errichtung des משכן wäre gleichwohl der Opferdienst den Aharoniden übertragen worden, jedenfalls wohl für קרבנות חובה und קרבנות צבור, die ja selbst בשעת היתר במות ausschließlich dem משכן vorbehalten waren. (Siehe Sebachim 117, a). — שנים ועשרים אלף, die Gesammtsumme aller hier Gezählten war zwei und zwanzig Tausend drei Hundert. Diese Dreihundert waren nach Bechoroth 5, a Erstgeborene. Sie werden hier nicht mitgerechnet, da hier diese Zahlangaben auf die sofort zu besprechende Substituirung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen im Volke hinblickt, die Erstgeborenen der Leviten aber gleichsam nur sich selber zu substituiren, und Das fortan als Leviten zu leisten hatten, wozu sie bisher als Erstgeborene berufen gewesen waren, די לבכור שיפקיע קדושת עצמו (das.)

V. 40. ויאמר ד' וגו'. Die Einsetzung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen soll nun auch durch einen äußern Akt, die Zählung der Erstgeborenen gegenüber der

32. וּנְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן פְּקֻדַּת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ׃

33. לִמְרָרִי מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי וּמִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת מְרָרִי׃

34. וּפְקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שֵׁשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם׃

35. וּנְשִׂיא בֵית־אָב לְמִשְׁפְּחֹת מְרָרִי צוּרִיאֵל בֶּן־אֲבִיחָיִל עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ צָפֹנָה׃

36. וּפְקֻדַּת מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי מְרָרִי קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו וְכָל־כֵּלָיו וְכֹל עֲבֹדָתוֹ׃

37. וְעַמֻּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאַדְנֵיהֶם וִיתֵדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם׃

38. וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה

32. Der Fürst der Fürsten des Levitenstammes: Elasar Sohn Aharon's, des Priesters. Ihm war die Beamtung der Hüter des vom Heiligthum zur Hut Uebergebenen.

33. Zu Merari: die Familie des Machli'schen Zweiges; und die Familie des Muschi'schen Zweiges; dies die Familien des Merari'schen Hauses.

34. Ihre Gezählten nach Zahl aller Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: sechs Tausend zwei Hundert.

35. Der Vaterhausfürst der Familien des Merari'schen Zweiges: Zuriel Sohn Abichail's; an der Seite der Wohnung sollen sie nordwärts lagern.

36. Die Beamtung des den Söhnen des Merari'schen Zweiges zur Hut Uebergebenen: die Bretter der Wohnung, deren Riegel, deren Säulen und deren Füße, alle deren Geräthe und all deren Bedarf.

37. Auch die Säulen des Vorhofs ringsum und deren Füße, deren Pflöcke und deren Seile.

38. Die aber vor der Wohnung lagern, voran vor dem Zusammenkunft-

---

V. 32. פקודת וגו׳, פקידה ist Substant. von פקד im Sinne des Einsetzens in ein Amt, des Beauftragens, wie (V. 10). Elasar hatte alle die שמרי משמרת הקדש in ihren Dienst einzusetzen und anzuweisen, daher auch wohl sie im Dienst zu überwachen.

V. 36. ופקדת וגו׳. Bei Ueberweisung der Hut-Objekte an die letzte Leviten-Abtheilung, die Merariden, wird diese Ueberweisung noch besonders פקידה genannt, wohl eben weil sie die Letzten waren. Es ist dem Irrthum zu begegnen, als ob ihnen die Objekte ihrer Hut etwa nur als der Rest, von selbst und bedeutungslos zugefallen wären. Darum wird ihre Obliegenheit noch besonders als פקידה aufgeführt. Sie war nicht weniger als alle übrigen eine Vertrauen schenkende Beauftragung, und die Objekte ihrer Hut waren nicht weniger der einheitliche Inhalt und Gegenstand einer besondern Beamtung.

V. 38. שמרים משמרת המקדש. Die בני קהת (V. 28) als die Träger der eigentlichen Heiligthums-Objekte, und auch alle Andern (V. 32) waren שמרי משמרת הקדש,

27. וְלִקְהָת מִשְׁפַּחַת הָעַמְרָמִי וּמִשְׁפַּחַת הַיִּצְהָרִי וּמִשְׁפַּחַת הַחֶבְרֹנִי וּמִשְׁפַּחַת הָעָזִּיאֵלִי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי׃

27. Zu Kehath: die Familie des Amramischen Zweiges, die Familie des Jizharischen Zweiges, die Familie des Hebronischen Zweiges und die Familie des Usielischen Zweiges. Dies sind die Familien des Kehathischen Hauses.

28. בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שְׁמֹנַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ׃

28. Nach Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts: acht Tausend sechs Hundert, Hüter des vom Heiligthum zur Hut Uebergebenen.

29. מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־קְהָת יַחֲנוּ עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה׃

29. Die Familien der Söhne Kehath's sollen an der Seite der Wohnung südwärts lagern.

30. וּנְשִׂיא בֵית־אָב לְמִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי אֱלִיצָפָן בֶּן־עֻזִּיאֵל׃

30. Der Vaterhausfürst der Familien des Kehathischen Hauses: Elizafan Sohn Usiel's.

31. וּמִשְׁמַרְתָּם הָאָרֹן וְהַשֻּׁלְחָן וְהַמְּנֹרָה וְהַמִּזְבְּחֹת וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָּהֶם וְהַמָּסָךְ וְכֹל עֲבֹדָתוֹ׃

31. Das ihnen zur Hut Uebergebene: die Lade, der Tisch, der Leuchter und die Altäre, und die Geräthe des Heiligthums, mit welchen man Dienst verrichtet, und der Schutzvorhang und all sein Bedarf.

Cedernstämme eben die Repräsentanten der Stämme Israel's im Heiligthum, die ihr „Holz und ihr Gold", ihr Entwicklungsleben und ihre Festigkeit an die aus „Holz und Gold" gestalteten ארון, שולחן, מנורה, מזבחות und an die Verwirklichung der darin gegebenen Aufgaben hinzugeben und von ihnen unter Cherubim-Schutz und Förderung immer frisches Leben und immer neue Kraft zurückzuerhalten haben. (Siehe 2. B. M. S. 426 ff.) Die קרשים-Träger haben darum den ארון-שולחן-מנורה-מזבחות-Trägern gegenüber im Norden ihre entsprechende Stelle.

Vor dem משכן im Osten hatten Moses, Aharon und seine Söhne, als die zunächst zum Eingang in das Gesetzesheiligthum und zu Vertretung und Vermittlung desselben mit dem Volke Berufenen, ihre angewiesene Lagerstelle.

V. 26. ואת מיתריו bezieht sich auf das משכן: sie sind ebenso wie חצר ein Zubehör zum משכן. Die Seile des Vorhofs werden V. 37 als Zubehör zu dessen Säulen gerechnet, an welche die Umhänge befestigt wurden. — לכל עבודתו: עבודת המשכן ist Alles, dessen die Wohnung zu ihrer Aufstellung und ihrem Abbruch bedarf.

V. 31. והמסך ist das פרכת המסך (2. B. 39, 34), der den ארון schützende Scheidevorhang.

des Vorhofes, welcher die Wohnung und den Altar rings umgibt, und dessen Seile für all seinen Bedarf.

הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מֵיתָרָיו לְכֹל עֲבֹדָתוֹ׃ ס

---

haarteppiche des Zeltes, die Widder- und Tachaschfelle des Daches, die Umhänge des Vorhofes und die Thürvorhänge sowohl der Wohnung als des Vorhofes; zusammen also: das Tempelzelt. — Die Kehathiden lagerten im Süden, und waren ihnen überwiesen: die Lade, der Tisch, der Leuchter, die Altäre, die zu deren Dinst erforderlichen Geräthe und der Scheidevorhang; zusammen: das Tempel-Geräthe und das Paracheth. — Die Merariden lagerten im Norden, und ihnen waren überwiesen: die Bretter, Riegel, Säulen, Füße der Wohnung, sowie die Säulen und Füße des Vorhofs und das Zubehör zu beiden; zusammen: das Bretter-Gerüste des Tempels.

Betrachten wir die Tempelbestandtheile und die den Trägern und Wahrern eines jeden Theils angewiesene Ortsrichtung, so ist zuerst der Tempel in drei Theile zerlegt, es sind: die Wohnung, d. i. der Teppichüberwurf, das Tempel-Geräthe, d. i. die eigentlichen Objekte der Wohnung, und die Bretter, d. i. das feste Geräthe der Wohnung.

Die durch ארון, שלחן, מנורה, מזבח und durch die in Bezug auf dieselben, an und auf ihnen zu vollziehenden Handlungen zu erzielende Gottesgegenwart wird durch die aus den Cherubim seiner Waltung gewobene Wohnung repräsentirt, welcher sich die Zelt- und Dach-Decken sowie die Hofumhänge als ergänzende Theile und Räume anschließen. (Siehe 2. B. M. S. 424 ff.) Der Begriff einer „Wohnung" — wie wir dies wohl bereits anderorts angemerkt haben — concentrirt sich aber wesentlich in der äußersten, dem Eingange entgegengesetzten Seite derselben. Es ist der von dem Eingange entfernteste, innerste Raum, in welchem man den Bewohner denkt, und alle anderen diesem vorliegenden Räume führen zu demselben. Der Hinterraum ist der eigentliche innere Raum des Hauses. Daher der Ausdruck ירכתי הבית für diesen innersten Raum (Ps. 128, 3. Amos 6, 10.). Da nun der Eingang des משכן im Osten war, so concentrirt sich der eigentliche משכן-Begriff im Westen, wo ja auch das קדש הקדשים war, und daher ja auch: שכינה במערב. Wir sehen darum auch den Trägern des משכן den Westen zum Lagerplatz angewiesen.

Den משכן-Trägern rechts im Süden, der Seite des Lichtes, im Tempel der Seite des geistigen Lebens, haben die Träger des ארון, שלחן, מנורה und der מזבחות ihre Stelle. Sind doch die ihnen überwiesenen Objekte eben diejenigen, durch welche und an welchen das geistige Leben unter'm Lichtstrahl des göttlichen Geistes zur Entfaltung und fruchtreichen Blüthe gelangen soll. Zu ihnen gehört wesentlich das פרכת, der die Lebensseele des Ganzen, den ארון, eventuell gegen entartendes שלחן- und מנורה-Leben schützend scheidende Cherubim-Vorhang. Siehe 2. B. M. S. 428.

Den משכן-Trägern links im Norden, der Seite der des Lichts bedürftigen und des Lichts harrenden Mitternacht, dem ארון-שלחן-מנורה-מזבחות-Lager gegenüber, haben die Träger der קרשים, der goldbelegten Cedernstämme sammt deren Zubehör's ihre Stelle. Sind doch, wie wir dies 2. B. M. S. 246 f. zu erkennen glaubten, die goldbelegten

18 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן
לְמִשְׁפְּחֹתָם לִבְנִי וְשִׁמְעִי׃
19 וּבְנֵי קְהָת לְמִשְׁפְּחֹתָם עַמְרָם
וְיִצְהָר חֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל׃
20 וּבְנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם מַחְלִי
וּמוּשִׁי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַלֵּוִי
לְבֵית אֲבֹתָם׃
21 לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַלִּבְנִי
וּמִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת
הַגֵּרְשֻׁנִּי׃
22 פְּקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר
מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה פְּקֻדֵיהֶם שִׁבְעַת
אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃
23 מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי אַחֲרֵי
הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ יָמָּה׃
24 וּנְשִׂיא בֵית־אָב לַגֵּרְשֻׁנִּי
אֶלְיָסָף בֶּן־לָאֵל׃
25 וּמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן בְּאֹהֶל
מוֹעֵד הַמִּשְׁכָּן וְהָאֹהֶל מִכְסֵהוּ וּמָסַךְ
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃
26 וְקַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת־מָסַךְ פֶּתַח
הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל־הַמִּשְׁכָּן וְעַל־

18. Dies aber die Namen der Söhne Gerschon's nach ihren Familien: Libni und Schimi.

19. Die Söhne Kehath's nach ihren Familien: Amram, Jizhar, Hebron und Usiel.

20. Die Söhne Merari's nach ihren Familien: Machli und Muschi. Dies sind die Familien des Levitenstammes nach dem Hause ihrer Väter.

21. Zu Gerschon: die Familie des Libni'schen Zweiges und die Familie des Schimi'schen Zweiges. Dies sind die Familien des Gerschuni'schen Hauses.

22. Ihre Zählungen geschahen nach der Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; ihre Gezählten waren: sieben Tausend fünf Hundert.

23. Die Familien des Gerschuni'schen Hauses sollen hinter der Wohnung westwärts lagern.

24. Der Vaterhausfürst des Gerschuni'schen Hauses: Eljaßaf Sohn Lael's.

25. Das zur Hut Uebergebene der Söhne Gerschon's am Zusammenkunft-Bestimmungszelte ist: die Wohnung und das Zelt, dessen Decke und der Schutzvorhang des Eingangs des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes.

26. Die Umhänge des Vorhofes und der Schutzvorhang des Eingangs

---

V. 22—26. משפחת גרשני u. s. w. die Leviten zerfielen in drei Stammes-Gruppen in die der Gersoniden, der Kehathiden und der Merariden. Die Gersoniden lagerten im Westen, und ihnen waren überwiesen: die Cherubim-Teppiche der Wohnung, die Ziegen-

16. Mosche zählte sie nach dem Ausspruche Gottes, wie ihm geboten worden.

16. וַיִּפְקֹד אֹתָם מֹשֶׁה עַל־פִּי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צֻוָּה׃

17. Dies waren die Söhne Levi's mit ihren Namen: Gerschon, Kehath und Merari.

17. וַיִּהְיוּ־אֵלֶּה בְנֵי־לֵוִי בִּשְׁמֹתָם גֵּרְשׁוֹן וּקְהָת וּמְרָרִי׃

---

leicht auch ein früheres Alter befähigt, die aber jedenfalls die ganze Erziehung des jungen Menschen schon vom Kindes- und Knabenalter an beansprucht. In der That soll ja auch der Stamm Levi nicht nur Hüter und Wächter der in Holz und Gold, in Byssus und Purpur dargestellten Wohnung des Gesetzeszeugnisses, sondern Wahrer und Wächter, Lehrer und Schirmer des Gesetzes selber und seiner Erfüllung, somit Förderer der Verwirklichung Dessen im Leben des Volkes sein, was die ihrer concreten Hut überantwortete Wohnung des Gesetzes als Gesammtaufgabe des Volkes bedeutet. Siehe den Mosissegen über Levi 5. B. M. 33, 9. 10. 11. Dieser allgemeinen Levitenbestimmung gehört das Levitenkind vom ersten Monat an, und muß vom ersten Erwachen zu ihr erzogen werden.

Es gab aber ohnehin außer dem Dienste am Tempelgebäude noch einen Dienst der Leviten im Tempel, und, wenn ihr Dienst am Tempel zunächst als ein משמרת המשכן, als ein משמרת אהרן הכהן, als ein משמרת כל העדה, als ein im Namen des Heiligthums, der Priester und der Gemeinde zu vollziehender Dienst bezeichnet ist, und wir zu V. 12. glaubten sagen zu dürfen, daß er gleichwohl in allererster Linie im Namen Gottes zu vollziehen war, so ist gerade dieser Dienst der Leviten im Tempel ein geradezu und rein nur im Namen Gottes zu vollziehender. ושרת בשם ד׳ אלדיו, heißt es 5 B. M. 18, 7. von dem Dienste der Leviten im Heiligthum, und ist dazu (Arachin 11, a) die Erläuterung: איזהו שירות שבשם, welcher Dienst wird im Namen Gottes und mit dem Namen Gottes vollbracht, הוי אומר זה שירה, es ist dies kein anderer als der Gesang. Damit ist denn das gottbegeisterte Lied, mit welchem die Leviten die קרבנות צבור, die Nationalopfer im Tempel zu begleiten hatten, in der ganzen Tiefe seines Wesens und seiner Bedeutung gefaßt. Die in Gottesbegeisterung empfangenen Gesänge eines David, eines Assaf und der Koraiden, die aus dem Munde der Leviten zu den Opfern gesprochen wurden, sind ein wahrhaftes "שירות בשם ד„. Es spricht der Sänger im Namen Gottes. Er spricht das, was Gott selber zu uns sprechen würde, wenn er sich nicht des Sängers als seines Organs bediente und mit seinem Geist des Sängers Geist geweckt und ihm Sein Wort auf die Zunge gelegt. רוח ד׳ דבר בי ומלתו על לשוני, spricht zurückblickend auf sein Sängerleben und Sängerwirken der „Gesangesholdeste Israel's" (Sam. II. 23, 2). Und es ist der Name Gottes, mit welchem der Sänger wirkt, denn sein Gesang ist nichts als der Name „Gott" an alle Menschen- und Weltverhältnisse gelegt und sie alle aus diesem Namen und in diesem Namen angeschaut — Zu diesem Sängerdienst im Heiligthum ward auch schon der Levitenknabe mitwirkend zugelassen. אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלוים אומרים בשיר (Arachin 13, b.).

חמישי. 14. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי לֵאמֹר׃
15. פְּקֹד אֶת־בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה תִּפְקְדֵם׃

14. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai:

15. Zähle die Söhne Levi's nach dem Hause ihrer Väter nach ihren Familien; jeden Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts zählst du sie.

---

begonnene Heiligung der Erstgeborenen ununterbrochen fortgedauert, כיון קדשו ולא פסקו, nicht wie nach der Auffassung ר"ש לקיש's erst mit dem Eintritt in's Land zur Fortsetzung kam. (Siehe zu 2. B. M. 13, 5.) — הקדשתי לי כל בכור בישראל. Die Erstgeburtweihe hat keine physische, sie hat vielmehr eine sittlich nationale Bedeutung von höchster Eminenz. בכור בהמה ist daher nur בישראל, nur im ausschließlich jüdischen Heiligthumskreise heilig, sobald aber ein nichtjüdisches Eigenthumsrecht daran betheiligt ist, sei es am Mutterthier oder dem Jungen, tritt קדושת בכורה nicht ein, כל ומן שיד נכרי באמצע פטורה מן הבכורה. (Bechoroth 2, b).

V. 14. Nachdem in dem Vorhergehenden, V. 5—13. die Bestimmung der Leviten für den Dienst am Heiligthum im Allgemeinen ausgesprochen war, folgt nun deren Zählung nach Vaterhäusern und Familien und die Ueberweisung bestimmter Dienstobjekte einem jeden Vaterhaus der Leviten, sowie dessen bestimmte Lagerstelle um das Heiligthum. במדבר סיני: auch hier wird wie Kap. 1, 1 durch diese örtliche Bezeichnung der Zählung mit Ausschluß alles politischen Aeußern die reine Bedeutung innerer Beziehung zum Gesetze gewahrt.

V. 15. פקד u. s. w. Wir haben bereits zu Kap. 1, 2. bemerkt, wie der Stamm Levi im Kleinen sich ganz so wie das ganze Haus Israel im Großen durch Abzweigung gruppirt. Wie Jakob's Söhne בתי אבות-Stämme, und deren Söhne die Familienzweige bildeten, so, daß das ganze Volk in Stämme, ראובן, שמעון, לוי und so weiter nach den Söhnen Jakob's, und diese Stämme wieder in Familien, משפחת החנכי, משפחת הפלאי u. s. w. (siehe Kap. 26, 5 f.) nach den Söhnen dieser Söhne sich theilten, so bildeten die drei Söhne Levi's, גרשון קהת ומררי, drei בתי אבות der Leviten, und deren Söhne לבני שמעי u. s. w. die משפחות der Leviten.

מבן חדש ומעלה תפקדם. Diese Zählung der Leviten vom frühesten Kindesalter מבן חדש ומעלה, sobald die die Lebensfähigkeit bekundende Periode zurückgelegt ist, dürfte beweisen, daß ihre Levitenbestimmung über das Aeußere des ihnen hier angewiesenen Dienstes am Heiligthum weit hinausgehe, und dieser Dienst, die Wacht und Hut des Heiligthums während der Lagerrast und der Wanderung, sich nur als Consequenz und zugleich als concreter Ausdruck ihrer allgemeinen Bestimmung darstellt. Werden sie doch für den wirklichen Eintritt in diesen Dienst Kap. 4 noch besonders, und zwar erst vom dreißigsten Jahre aufwärts gezählt. Es muß somit die Zählung vom Kindesalter an eine über diesen Dienst, und insbesondere über das bloße Aeußere desselben hinausgehende Bestimmung im Auge haben, für welche viel-

13. Denn mein ist alles Erstgeborene; am Tage da ich alles Erstgeborene im Land Mizrajim schlug, heiligte ich mir alles Erstgeborene in Jisrael von Menschen bis Vieh; mein bleiben sie, Ich, Gott.

13. כִּי לִי כׇּל־בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כׇל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כׇל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי יְהֹוָה׃ פ

---

jeden Familienkreises bestellt. Auf ihnen beruht somit das Gemeinsame, das alle die verschiedenen und verschieden gearteten Gruppen, die צבאות ד', zu dem Einen einheitlichen Gottesvolke verband. Wenn dieses Gemeinsame nun einen symbolischen Ausdruck und eine bedeutsame Gestaltung in dem Gesetzesheiligthum in Mitte des Volkes gewinnen sollte und diesem Wahrer und Wächter zu bestellen waren, so hätten sich von selbst als die natürlichen Vertreter und Träger des gemeinsamen Göttlichen im Volke auch zu dieser Wacht um's Heiligthum und diesem Dienst an demselben die bereits Gott geheiligten Erstgeborenen dargeboten. Allein an dem verhängnißvollen Tage der עגל-Verirrung des Volkes hatten sich die Erstgeborenen nicht als die Vorkämpfer und Wächter des göttlichen Gesetzes bewährt. Was von ihnen zu erwarten gewesen wäre, hatten die Leviten gethan, an ihrer Stelle waren die Söhne Levi's לד' aufgetreten. Schon damals hatte sie Moses ermahnt, diese Stellung als Gesetzverfechter im Volke sich zu bewahren und dafür des göttlichen Segens gewärtig zu sein (siehe zu 2. B. M. 32, 29.) Sie sehen wir denn auch hier von Gott aus der Mitte der Söhne Jsrael's an die Stelle der Erstgeborenen herausgenommen und ihnen die Bestimmung ertheilt: והיו לי, die „Seinen" zu werden, d. i. der Vertretung Seines Heiligthums im Volke anzugehören. Wenn sie daher nach dem Bisherigen die ihnen übertragene Wacht um's Heiligthum und den ihnen übertragenen Dienst am Heiligthum als משמרת משכן העדות (Kap. 1, 23), als משמרת אהרן und als משמרת כל העדה (Kap. 3, 7) im Namen des Gesetzheiligthums, im Namen der Priester und im Namen der Gesammtgemeinde zu vollziehen haben, so haben sie ihn in allererster Linie בשם ד', im Namen Gottes zu vollziehen, als die לד' Gehörigen, der sie für sein Heiligthum bestellt, und der ihnen für dieses Heiligthum Obliegenheiten übertragen, die ohne sie der Gesammtgemeinde, deren natürlichen Vertretern und den Priestern zur Erfüllung obliegen würden.

V. 13. כי לי כל בכור. Vgl. 2. B. M. 13, 15. — לי יהיו. Mit der Uebertragung des Dienstes am Heiligthum von den Erstgeborenen auf die Leviten hat die Erstgeburtweihe nicht aufgehört. Sie bleiben, ungeachtet dieser Uebertragung, Gott heilig. Sie haben mit dieser Uebertragung nur die Stellung als Gesammtheitsrepräsentanz am Heiligthum eingebüßt, allein ihre Bedeutung innerhalb der Familien zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familie, sowie die Bedeutung der Erstgeburtweihe der בהמה טהורה und des פטר חמור zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familien-Nahrung und des Familien-Eigenthums dauert fort. Bechoroth 5, a wird daher an diesem Ausspruch לי יהיו, d. i. בהוייתן יהו, auch die Lehre ר' יוחנן's festgehalten, daß die mit dem Auszuge aus Egypten

10. וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׁמְרוּ אֶת־כְּהֻנָּתָם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃ פ

11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

12. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם׃

10. Aharon und seine Söhne setzest du ein, daß sie ihr Priesterthum hüten; der Fremde, der sich naht, wird todesschuldig.

11. Gott sprach zu Mosche:

12. Ich aber, siehe ich habe die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisrael's herausgenommen an die Stelle aller Erstgeborenen, der Eröffnung eines Mutterschooßes, von Jisrael's Söhnen; und die Leviten sollen mein sein.

Wacht und Heiligthums-Dienst-Versorgung den Leviten. Moses hat sie aus dem Volke heraus, oder als von dem Volke, den Priestern zu solchem Zwecke zu „geben". Namentlich den Priestern steht daher über diesen bestimmten Zweck und über das in solcher Gottesverfügung Liegende hinaus keinerlei Machtbefugniß über die Leviten zu. נתונים נתונים המה לו „gegeben, gegeben" sind sie ihnen: die Stellung der Leviten zu den Priestern fließt nicht aus einer allgemeinen Ueberordnung der Priester über sie, und geht überall nicht weiter als mit Zweck und Inhalt dieser Verfügung an die Priester denselben eingeräumt ist.

V. 10. ואת אהרן. Nachdem die Priester der Obliegenheit für Wacht und Hut des Heiligthums und seiner Theile enthoben sind, verbleibt ihnen die reine Obliegenheit ihrer כהונה. Den Leviten war das von der Nation hergestellte Heiligthum und seine Bestandtheile als Objekt anvertraut. Sie hatten es gegen Unbefugte zu schützen und zu wahren und für seine Erhaltung auf der Wanderung und Herrichtung bei'm Rastlager zu sorgen. Sie hatten dafür zu sorgen, daß das Heiligthum in seiner vorschriftsmäßigen Herrichtung „da" war. Den Aharoniden lag aber die כהונה, der Vollzug aller derjenigen Handlungen in diesem Heiligthum ob, in welchen die ewige „Bereitmachung und Richtung" des Volkes für die und auf die Anforderungen zum Ausdruck gelangten, die von diesem Heiligthum des göttlichen Gesetzes aus an das Leben des Volkes im Ganzen und Einzelnen zu lebensvoller Erfüllung ergehen.

V. 11. Es war soeben die den Leviten der Gemeinde und den Priestern gegenüber gewordene Stellung als eine von Gott ausgehende Verfügung charakterisirt worden. Diese Verfügung, und die in ihr liegende besondere Beziehung der Leviten zu Gott wird hier nun näher erläutert:

V. 12. ואני, es ist Gott, der die Leviten sich aus dem Volke herausgenommen, und sie in eine Beziehung zu sich, in eine besondere Gotteshörigkeit gebracht hat, die bis dahin den Erstgeborenen innewohnte. Die Heiligung der Erstgeburt hatte, wie wir dies zu 2. B. M. Kap. 13, 2 entwickelt, die erstgeborenen Söhne in jeder Familie zu Trägern und Vertretern der Gottessache, d. i. der Erfüllung des göttlichen Willens innerhalb eines

8. Sie haben alle Geräthe des Zusammenkunft-Bestimmungszeltes zu hüten und die Hut der Söhne Jisrael's, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

9. Du gibst die Leviten Aharon und seinen Söhnen; gegeben, gegeben sind sie ihm von Jisrael's Söhnen.

8. וְשָׁמְרוּ אֶת־כָּל־כְּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃

9. וְנָתַתָּה אֶת־הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִם נְתוּנִם הֵמָּה לוֹ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

---

war der Gesammtgemeinde gesagt, die Gott die heilige Stätte seines Gesetzes erbauen sollte, damit Gott in ihrer Mitte gegenwärtig werde. Im Namen der Nation steht daher der Priester und der Levite da, und namentlich ist die Levitenwacht um's Heiligthum Namens der Nation zu vollziehen. Das Gesetz und sein Heiligthum ist ein der Nation anvertrautes heiliges Gut, שמירה, dessen „Hut", es vor Verletzung gegen Andere und — sich selber zu schützen, ist die allererste Obliegenheit, die ein solches anvertrautes Gut seinen Hütern auferlegt. In ihrem eigenen Interesse, zur Lösung ihrer ersten verantwortungsreichsten Pflicht, läßt daher die Nation sich selber im Ganzen und Einzelnen gegenüber die Leviten Wache halten um die Wohnung des Gesetzeszeugnisses, wie ja diese Wacht nicht nur dem Volke, sondern auch den Priestern gegenüber zu vollziehen ist, und das והזר הקרב יומת, das (Kap. 1, 51) jeden Unbefugten vom Levitendienst zurückweist, nicht nur das Volk, sondern auch die Leviten gegenseitig und auch die Priester in Bezug zur Levitenfunction, wie wir bereits bemerkt, in die gesetzlichen Schranken weist.

לעבד את עבדת המשכן: die Leviten haben vom Priester (משמרתו) und von der Gesammtgemeinde (משמרת כל העדה) den Auftrag לעבד את עבדה המשכן, den Dienst an der Wohnung des Zeugnisses zu vollziehen. Sie stehen im Dienste des משכן im Namen Aharon's und im Namen der Gemeinde.

V. 8. ושמרו את כלי אהל מועד. ארון, שולחן, מנורה und מזבחות sind die כלי אהל מועד, durch sie wird das משכן erst zum sammelnden Mittelpunkte, in welchem die Gesammtgemeinde ihre sie alle einigende Bestimmung findet; denn in ihnen ist die zu lösende Aufgabe (ארון), und die daraus für jede jüdische Seele sich ergebende Gewährung und Anforderung (מנורה שולחן מזבחות) niederlegt. Diese כלים vertraut ihnen das משכן an, und sie sind zugleich ein ihnen von jeder jüdischen Seele anvertrautes Gut, sie sind משמרת בני ישראל, jeder jüdischen Seele ruht darin ein Anrecht, und in diesem Sinne haben sie des Dienstes der Wohnung zu warten.

V. 9. ונתתה. Wenn nun gleich die Leviten ihren Dienst Namens der Priester und Namens des Volkes zu vollziehen haben, so sind sie doch keineswegs weder von dem Priester noch von der Volksgemeinde etwa kraft einer ihnen innewohnenden Machtvollkommenheit und eines von ihnen ausgehenden Willensaktes, zu bestellen, vielmehr: ונתתָה, Gott verfügt also durch Moses, eine durch Moses zu vollziehende göttliche Anordnung überträgt die der Gesammtheit und für dieselbe den Priestern obliegende Heiligthums-

ו. הַקְרֵב אֶת־מַטֵּה לֵוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְשֵׁרְתוּ אֹתוֹ׃
ז. וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת כָּל־הָעֵדָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃

6. Laß den Stamm Levi näher treten und stelle ihn vor Aharon den Priester; sie sollen ihn bedienen,

7. und sollen seine Hut und die Hut der ganzen Gemeinde hüten vor dem Zusammenkunft-Bestimmungszelt, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

---

aus dem Wesen und Bedürfniß des Heiligthums erflossen dargestellt ist, in ihrer Beziehung zu den Priestern und zu der Nation erfaßt, und demgemäß die Stellung der mit dieser Heiligthumswacht betrauten Leviten zu den andern beiden nationalen Kreisen, zu den Priestern und zur Gemeinde näher präcisirt. Zuerst ihre Stellung zum Priester:

V. 6. הקרב וגו׳. Das Gesetzeszeugniß selbst, oder vielmehr die Anforderungen desselben haben ja bereits im כהן einen lebendigen Vertreter in Mitte des Volkes erhalten, der durch die symbolischen Opferhandlungen im Heiligthum, wie durch die sein ganzes Leben vor den Augen des Volkes gestaltenden כהונה-Gesetze, der Nation מכין und מכונן sein, ihr „Bildung und Richtung" zur Lösung dieser Anforderungen bringen soll. Diese priesterliche Heranbildung und Heranerziehung der Nation zum Gesetzesheiligthum gehört ja wesentlich, ja in allererster Linie der „Leviten-Wacht" um dieses Gesetz an, die Unantastbarkeit des Heiligthums ist ja der allererste Ausgangspunkt der Priesterstellung und des Priesterberufs, und er, der כהן, der Priester ist als der erste Wächter um's Gesetz der Nation und — sich gegenüber bestellt. Es wird daher zunächst der von den Leviten zu vollziehenden Wacht um das Gesetzesheiligthum der Charakter eines Hülfsdienstes für die vom Priester zu lösende Aufgabe ertheilt. Es wird damit den Leviten selbst diese ihre Function in das Licht ihrer höheren, den göttlichen volksbildenden und erziehenden Zwecken, deren der Priester zu warten hat, näheren Beziehung gesetzt. הקרב, heißt es, laß sie dir und Aharon „näher" treten, והעמדת אותו לפני אהרן הכהן, vgl. Esther 4, 5. Daniel 1, 5. Sam. I. 16, 22. Kön. I. 1, 2 u. s. w., wo עמד לפני immer die Stellung eines persönlichen Dienstes bezeichnet. — ושרתו אתו. Wir haben bereits zu 2. B. M. 31, 10 auf die Verwandtschaft von שרת mit שרד hingewiesen und bemerkt, wie שרת immer ein persönliches Bedienen, d. i. eine solche Leistung bezeichnet, die den Andern einer sonst von ihm selbst zur Befriedigung seiner Wünsche, Obliegenheiten u. s. w. zu erfüllenden Thätigkeit überhebt. Diese beiden Ausdrücke hier: והעמדת אתו לפני וגו׳, ושרתו אתו, geben eben der לויה, dem Levitenamt, den Charakter eines mitarbeitenden Gehülfen der כהונה.

V. 7. ושמרו את משמרתו, die Wacht, die sie zu vollziehen haben, haben sie daher als ein ihnen vom Priesterthum übertragenes Amt zu vollziehen, zu gleicher Zeit aber auch als משמרת כל העדה. Das Priesterthum selbst ist ja nur eine Vertretung der Gesammtgemeinde am Heiligthum. Das Gesetz ist ja nicht den Priestern und Leviten, es ist der Gesammtgemeinde gegeben und überantwortet, und nicht Priester und Leviten hatten ihm die heilige Stätte zu erbauen und haben sie gebaut, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

Aharon's, der zu Priestern gesalbten, denen Vollmacht geworden zum Priesterdienst.

4. Es starb aber Nadab und Abihu vor Gott, indem sie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten in der Wüste Sinai, und Söhne hatten sie keine, und so blieben nur Elasar und Ithamar dem Priesterdienst vor dem Angesichte Aharon's ihres Vaters.

5. Gott sprach zu Mosche:

הַכֹּהֲנִים הַמְּשֻׁחִים אֲשֶׁר־מִלֵּא יָדָם
לְכַהֵן׃
4. וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי יְהוָה
בְּהַקְרִבָם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְהוָה
בְּמִדְבַּר סִינַי וּבָנִים לֹא־הָיוּ לָהֶם
וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר עַל־פְּנֵי אַהֲרֹן
אֲבִיהֶם׃ פ
5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

V. 4. וימת נדב וגו׳. Siehe zu 3. B. M. 10, 1. 2. — ובנים לא היו להם. Wären ihnen, nachdem sie die Priesterweihe empfangen hatten, Söhne geboren worden, so hätten diese auch mit der Geburt den Priestercharakter empfangen, und es hätte sich das Priesterthum auch in der von ihnen stammenden Familie weiter vererbt. So aber hinterließen sie bei ihrem Tode keine Söhne, und ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם. Wir haben zu 1. B. M. 16, 12 angemerkt, wie der Ausdruck על פני nicht selten von unangenehmen, widerwärtigen, misliebigen Wahrnehmungen und Erfahrungen gebraucht wird. Wir glauben daher auch hier es in einem solchen Sinne verstehen zu dürfen. Dadurch, daß die beiden älteren Söhne kinderlos fortgestorben waren, blieben vor Aharon nur Elasar und Ithamar als Fortträger der כהונה übrig.

V. 5. וידבר וגו׳. Es war im Vorhergehenden die zum Priesterthum berufene Familie festgestellt und dabei zugleich des Todes der beiden ältesten Söhne gedacht, die sogleich am ersten Tage der vollendeten Priesterweihe, ja im ersten heiligsten Momente priesterdienstlicher Vollziehungen den Tod gefunden, weil sie אש זרה, weil sie die „Willkühr" in den Priesterdienst hineintrugen, und der ganze Dienst des Heiligthums doch eben auf „Dienst" und in „Dienst", auf Gehorsam und in Gehorsam ruht und wurzelt und „freudigen Gehorsam", freudige Unterordnung unter den göttlichen Willen mit Beseitigung jeder subjektiven Willkühr als Boden und Ziel aller Lebensbestimmung veranschaulichen soll. Wie sehr die ganze Erfüllung dieser Lebensbestimmung von dem entschiedenen, immer wach zu haltenden Bewußtsein bedingt sei, daß dieser unsere Lebensaufgabe bestimmende Gotteswille in dem „Zeugniß der Wohnung" einen von Gott erflossenen, von Gott an uns gelangten, uns gegebenen Ausdruck habe, — wie dieser Charakter des Gegebenen des Gesetzeszeugnisses durch seine Stellung in den Mittelpunkt der Nation und durch deren Fernstellung von diesem Mittelpunkte immer vor Augen gehalten werden sollte, und zu Wächtern dieses gottgegebenen Zeugnisses der Nation gegenüber der Stamm Levi bestellt war, das hat schon Kap. 1, 48 f. seine eingehende Besprechung gefunden. Hier wird nun diese Wacht um's Heiligthum, die dort lediglich als

Kap. 3, V. 1. Und dies waren die Nachkommen Aharon's und Mosche's am Tage, da Gott mit Mosche auf dem Berge Sinai gesprochen hatte.

2. Dies die Namen der Söhne Aharon's, der Erstgeborene Nadab; und Abihu, Elasar und Ithamar.

3. Dies die Namen der Söhne

ג רביעי 1. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי׃

2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־אַהֲרֹן הַבְּכֹר ׀ נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר׃

3. אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אַהֲרֹן

---

riß, nicht „hinter Juda", sondern an die Spitze der Nation seine „Fahne" pflanzte, ward das Grab der nationalen Wohlfahrt gegraben, und das „Haus Josef", dem Gesetzeszeugniß und seiner „Wohnung" entfremdet und entfremdend, ging unter und riß zehn Zwölftel der Nation, die sich ihm angeschlossen hatten, in seinen Untergang mit hinein —

Auch in במדבר רבה ist eine Charakterisirung der vier Lager-Gruppen nach ihrer nationalen Bedeutung gegeben. Siehe das.

Kap. 3, 1. Die Söhne Israel's als עדה, als die Gemeinde, waren gezählt, die Leviten als die Wächter des עדות sollen gezählt werden, zuvor jedoch Moses und Aharon's gedacht werden, die nicht zu den Gezählten zählten, sondern die Zählenden waren, und zugleich die Familie des Einen, Aharon's, festgestellt werden, dessen Nachkommen ja nicht zu den Leviten im eigentlichen Sinne gehörten, sondern eine nationale Gruppe für sich, כהנים, die Priester, bildeten. Es war niederzulegen, daß nur zwei Söhne, Elasar und Ithamar, nach Aharon das Priesterthum weitertragen, somit nur diejenigen für alle Zukunft כהונה-fähig sind, die ihrer Abstammung nach entweder zu Elasar oder Ithamar gehörten. Bedeutsam wird auch von תולדות משה gesprochen und gleichwohl werden Moses Söhne nicht genannt. Genannt werden ja in allen diesen Zählungskapiteln, von den Verstorbenen nur diejenigen, die besondere Stammes- und Familienzweige bildeten, von den Lebenden aber nur diejenigen, die eine öffentliche Stellung in der Nation einnahmen, נשיאים, כהנים waren. Unser „Moses" ließ aber seine Söhne ganz auszeichnungslos in die Menge aufgehen, und hatte nicht einmal ein Aemtchen, ein Titelchen, ein Bändchen für seine Kinder. —

ביום דבר וגו'. Da auch Nadab und Abihu zu nennen waren, um zu sagen, daß von ihnen keine Priesterfamilien abstammten, sie aber zur Zeit der Zählung bereits gestorben waren, so mußte hier auf eine frühere Zeit zurückgegangen werden. Als Gott das Gesetz ertheilte und Aharon und seine Söhne zu Priestern bestellte, da hatte Aharon vier Söhne, die auch alle vier zu Priestern geweiht und bestellt wurden.

V. 2. Eigenthümlich ist die Accentuirung. Es ist als ob der Bericht mit schmerzlicher Pause zuerst auf Nadab und dann auf Abihu ruht, und dann rasch Elasar und Ithamar beifügt.

לְדִגְלֵיהֶם וְכֵן נָסָעוּ אִישׁ לְמִשְׁפְּחֹתָיו עַל־בֵּית אֲבֹתָיו׃ פ

und so zogen sie, Jeder nach seinen Familien bei dem Hause seiner Väter.

über, unter der Fahne Efraim's die Stämme Efraim, Menasche und Binjamin. Die das voranziehende judaische Lager bildenden drei Stämme charakterisiren sich jeder in doppelter Richtung. Juda schaute schon der sterbende Vater (1. B. M. 49, 8—10.) als den leitend voranschreitenden Stamm mit dem שבט und מחוקק, mit dem Herrscherstab und dem Gesetzesgriffel. Jissachar war der Stamm des Landbaues und der die Wissenschaft pflegenden Muße (siehe das. 14, 15.) Sebulun (das. 13.) der Stamm des Handels, und nach dem Deboraliede (Richter 5, 14.) waren seine Söhne zugleich משכים בשבט סופר, Pfleger der Literatur. Im leitend voranschreitenden Lager Juda's vereinigte sich somit Alles, worauf wesentlich die materielle und geistige Wohlfahrt der Nation beruhte: das Scepter und das Gesetz, der Landbau und die Wissenschaft, der Handel und die Literatur. Diese beiden, in dem leitend voranschreitenden Lager vereinigten Momente der materiellen und geistigen Hebel der Nation, theilen sich, ihm untergeordnet nachfolgend, nach beiden Seiten. Seine rechte Hand bildet Reuben, Simeon und Gad. Reuben: der Stamm des mit allen geistigen Vorzügen und einem lebhaften Gefühle des Rechts, aber mit einer Weichheit des Charakters begabten Erstgeborenen, die ihm die Fähigkeit zur nationalen Führerschaft versagte, und ihm beigeordnet Simeon: der rasche Rächer der Ehre, und Gad: der keilscharfe Rächer unberechtigten Angriff's. (Siehe 1. B. M. 49, 3. 4. 5—7. 19.) Juda zur Rechten zog somit der unter die Aegide der Milde gestellte, Beleidigung und Eingriff abwehrende Muth. Ihm zur Linken zogen Dan: die gewandte Klugheit (das. 16. 17.), Ascher: die Geschmacks-Verfeinerung (das. 20. Vgl. חמרא וריחני פקחין, Joma 76, b.) und Naftali: (das. 21.) die Wohlberedtheit, somit ebenso eine unter Dan's Aegide reiche Entfaltung nach der Seite der Geistesbildung, wie rechts, unter Reuben, eine Entfaltung nach der Seite der Macht. Die dem östlichen judaischen Lager gegenüber im Westen unter der Fahne Efraim lagernden Stämme Efraim, Menasche und Binjamin sind hinsichtlich ihrer nationalen Bedeutung nicht so klar wie die übrigen charakterisirt. Efraim und Menasche repräsentiren zusammen ja eigentlich den Stamm Josef. Was aber der Mund des sterbenden Vaters 1. B. M. 49, 22 f. über Josef ausgesprochen, hat mehr persönliche Bedeutung als Beziehung auf seinen Stamm. Was das. 48, 19 über Efraim und Menasche verkündet worden, liegt in der Richtung der Machtenfaltung, und von Efraim heißt es insbesondere, daß er relativ „groß" und daß seine Nachkommen מלא הגוים werden würden, das wir (das.) als das „ergänzende Rüstzeug" der übrigen Stämme zu verstehen glaubten. Wir haben also wohl in Efraim's Lager die „Tapferkeit" zu suchen, die zum nationalen Heile in der leitenden Richtung des Lagers Juda Stellung nehmen soll, Juda im Osten, Efraim im Westen. So sieht Assaf's Lied (Ps. 80, 2. 3.) Israel's Heil von den Erfolgen „Josef's" bedingt, und fleht: רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף ישב הכרובים הופיעה לפני אפרים ובנימן ומנשה (es sind dies eben die Stämme unseres Lagers) עוררה את גבורתך ולכה לישעתה לנו. Als später, statt Juda zu ergänzen, das Haus Josef in Gegensatz zu Juda trat und Juda die Führerschaft ent=

26. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת׃

26. Sein Heer und ihre Gezählten: zwei und sechzig Tausend sieben Hundert.

27. וְהַחֹנִים עָלָיו מַטֵּה אָשֵׁר וְנָשִׂיא לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

27. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Ascher; und der Fürst der Söhne Ascher's: Pagiel Sohn Achran's.

28. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אֶחָד וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

28. Sein Heer und ihre Gezählten: einundvierzig Tausend fünf Hundert.

29. וּמַטֵּה נַפְתָּלִי וְנָשִׂיא לִבְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

29. Und der Stamm Naftali; und der Fürst der Söhne Naftali's: Achira Sohn Enan's.

30. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

30. Sein Heer und ihre Gezählten: dreiundfünfzig Tausend vier Hundert.

31. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה דָן מְאַת אֶלֶף וְשִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת לָאַחֲרֹנָה יִסְעוּ לְדִגְלֵיהֶם׃ פ

31. Alle die zum Stamme Dan gehörigen Gezählten: Hundert sieben und fünfzig Tausend sechs Hundert: zuletzt ziehen sie nach ihrer Fahne.

32. אֵלֶּה פְּקוּדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית אֲבֹתָם כָּל־פְּקוּדֵי הַמַּחֲנֹת לְצִבְאֹתָם שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

32. Dies sind die Gezählten der Söhne Jisrael's nach dem Hause ihrer Väter. Alle Gezählten der Lager nach ihren Heeresgruppen: sechs Hundert drei Tausend fünf Hundert und fünfzig.

33. וְהַלְוִיִּם לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

33. Die Leviten waren nicht veranlaßt worden, sich unter die Söhne Jisrael's zu zählen, wie Gott Mosche geboten hatte.

34. וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן־חָנוּ

34. Jisrael's Söhne vollzogen es. Nach Allem, was Gott Mosche geboten hatte, so lagerten sie bei ihren Fahnen

---

V. 34. ויעשו בני ישראל וגו׳. Vergegenwärtigen wir uns die Gruppirung des jüdischen Volkes nach den hier angeordneten Lagern, so haben wir voran im Osten unter der Fahne Juda's die Stämme Juda, Jissachar und Sebulun; rechts im Süden unter der Fahne Reuben's die Stämme Reuben, Simeon und Gad; links im Norden unter der Fahne Dan's die Stämme Dan, Ascher und Naftali; im Rücken, Juda gegen-

18. Die Fahne des Lagers Efraim nach ihren Heeresgruppen westwärts; und der Fürst der Söhne Efraim's: Elischama Sohn Amihud's.

18. דֶּגֶל מַחֲנֵה אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם יָמָּה וְנָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד׃

19. Sein Heer und ihre Gezählten: vierzig Tausend fünf Hundert.

19. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

20. Bei ihm der Stamm Menasche; und der Fürst der Söhne Menasche's: Gamliel Sohn Pedazur's.

20. וְעָלָיו מַטֵּה מְנַשֶּׁה וְנָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃

21. Sein Heer und ihre Gezählten: zwei und dreißig Tausend zwei Hundert.

21. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם׃

22. Und der Stamm Binjamin; und der Fürst des Stammes Binjamin: Abidan Sohn Gidoni's.

22. וּמַטֵּה בִּנְיָמִן וְנָשִׂיא לִבְנֵי בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃

23. Sein Heer und ihre Gezählten: fünf und dreißig Tausend vier Hundert.

23. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

24. Alle zum Lager Efraim gehörigen Gezählten: Hundertachttausend Einhundert nach ihren Heeresgruppen; zum Dritten ziehen sie.

24. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה אֶפְרַיִם מְאַת אֶלֶף וּשְׁמֹנַת־אֲלָפִים וּמֵאָה לְצִבְאֹתָם וּשְׁלִשִׁים יִסָּעוּ׃ ס

25. Die Fahne des Lagers Dan nordwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Dan's: Achieser Sohn Amischadai's.

25. דֶּגֶל מַחֲנֵה דָן צָפֹנָה לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי דָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

Bestimmung, die מחנות bleiben מחנה ישראל um קדשים קלים dort zu essen, und wenn auch das אהל מועד bereits abgebrochen, behielt der von den קלעים noch umschlossene Raum קדושת עזרה, um dort noch קדשי קדשים zu genießen, und auch auf der Wanderung müssen מצורעים aus den מחנות ישראל weichen und זבים aus מחנה לויה. Siehe K. 5, 2. 3. (Menachoth 95, a. Sebachim 61, b. 116, b. 117 a תוספ' das.). — כאשר יחנו כן יסעו, auch auf ihren Wanderzügen blieb die Lager-Ordnung unverändert: das אהל מועד von den Leviten umgeben in der Mitte, und voran in entsprechender Entfernung das Lager Juda mit den dazu gehörenden Stämmen, und ebenso rechts das Lager Reuben, links das Lager Dan, und im Rücken das Lager Efraim. Und auch nach der Ansicht, daß auf den Zügen die Lager in gerader Linie hinter einander folgten (sie zu K. 10, 25.), blieb doch die hier gegebene Gruppirung der Stämme nach Lagern unter besonderen Fahnen die Reihefolge, und das den Leviten übergebene אהל מועד in der Mitte der Stämme.

11. Sein Heer und dessen Gezählte: sechs und vierzig Tausend fünf Hundert.

12. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Schimeon; und der Fürst der Söhne Schimeon's: Schelumiel Sohn Zurischadai's.

13. Sein Heer und ihre Gezählten: neun und fünfzig Tausend drei Hundert.

14. Und der Stamm Gad; und der Fürst der Söhne Gad's: Eljaßaf Sohn Reuel's.

15. Sein Heer und ihre Gezählten: fünf und vierzig Tausend sechs Hundert und fünfzig.

16. Alle zum Lager Reuben gehörigen Gezählten: Hundert ein und fünfzig Tausend vier Hundert und fünfzig nach ihren Heeresgruppen; zum Zweiten ziehen sie.

17. Dann zieht das Zusammenkunft-Bestimmungszelt, das Lager der Leviten, in der Mitte der Lager; wie sie lagern so ziehen sie, Jeder an seiner Stelle nach ihren Fahnen.

11. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו שִׁשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

12. וְהַחוֹנִם עָלָיו מַטֵּה שִׁמְעוֹן וְנָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃

13. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם תִּשְׁעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת׃

14. וּמַטֵּה גָּד וְנָשִׂיא לִבְנֵי גָד אֶלְיָסָף בֶּן־רְעוּאֵל׃

15. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

16. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה רְאוּבֵן מְאַת אֶלֶף וְאֶחָד וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע־מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים לְצִבְאֹתָם וּשְׁנִיִּם יִסָּעוּ׃ ס

17. וְנָסַע אֹהֶל־מוֹעֵד מַחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֹת כַּאֲשֶׁר יַחֲנוּ כֵּן יִסָּעוּ אִישׁ עַל־יָדוֹ לְדִגְלֵיהֶם׃ ס

V. 14. רמב״ן macht auf die Abweichung im Namen des Vaters des Stammesfürsten Eljassaf aufmerksam, welcher oben K. 1, V. 14, Deuel und hier Reuel heißt, und bemerkt dabei, wie das nicht seltene Vorkommen solcher Namensverschiedenheiten desselben Mannes daraus hervorgeht, daß man die Namen der Menschen nicht als bloße Schallmerkmale, sondern denkend nach ihrer Bedeutung auffaßte, und daher die Zeitgenossen leicht denselben Namensbegriff durch einen synonymen Ausdruck wiedergaben, und so zwei Namen des Mannes gang und gäbe wurden, die der Bedeutung nach Eins sind. So war der Name זרח und צהר identisch, beide Glanz bedeutend, und so auch דעואל und רעואל: sein Erkennen, oder sein Denken (רעין) auf Gott richten. Vgl. übrigens das zu 1. B. M. K. 36, 1 Bemerkte.

V. 17. ונסע אהל מועד: א״ע״פ שנסע אהל מועד הוא, auch zerlegt und auf der Wanderung begriffen bleibt die Zeugnißwohnung der heilige Sammelpunkt der nationalen

5. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Jissachar; und der Fürst der Söhne Jissachar's: Nethanel Sohn Zuor's.

6. Sein Heer und dessen Gezählte: vier und fünfzig Tausend vier Hundert.

7. Der Stamm Sebulun; und der Fürst der Söhne Sebulun's: Eliab Sohn Chelon's.

8. Sein Heer und dessen Gezählte: sieben und fünfzig Tausend vier Hundert.

9. Alle zum Lager Jehuda gehörigen Gezählten: Hundert und sechs und achtzig Tausend vier Hundert nach ihren Heeresgruppen; zum Ersten ziehen sie.

10. Die Fahne des Lagers Reuben südwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Reuben's: Elizur Sohn Schedeur's.

5. וְהַחֹנִ֥ים עָלָ֖יו מַטֵּ֣ה יִשָּׂשכָ֑ר וְנָשִׂיא֙ לִבְנֵ֣י יִשָּׂשכָ֔ר נְתַנְאֵ֖ל בֶּן־צוּעָֽר׃

6. וּצְבָא֖וֹ וּפְקֻדָ֑יו אַרְבָּעָ֧ה וַחֲמִשִּׁ֛ים אֶ֖לֶף וְאַרְבַּ֥ע מֵאֽוֹת׃

7. מַטֵּ֖ה זְבוּלֻ֑ן וְנָשִׂיא֙ לִבְנֵ֣י זְבוּלֻ֔ן אֱלִיאָ֖ב בֶּן־חֵלֹֽן׃

8. וּצְבָא֖וֹ וּפְקֻדָ֑יו שִׁבְעָ֧ה וַחֲמִשִּׁ֛ים אֶ֖לֶף וְאַרְבַּ֥ע מֵאֽוֹת׃

9. כָּל־הַפְּקֻדִ֞ים לְמַחֲנֵ֣ה יְהוּדָ֗ה מְאַ֨ת אֶ֜לֶף וּשְׁמֹנִ֨ים אֶ֜לֶף וְשֵֽׁשֶׁת־אֲלָפִ֧ים וְאַרְבַּע־מֵא֛וֹת לְצִבְאֹתָ֖ם רִאשֹׁנָ֥ה יִסָּֽעוּ׃ ס

10. דֶּ֣גֶל מַחֲנֵ֧ה רְאוּבֵ֛ן תֵּימָ֖נָה לְצִבְאֹתָ֑ם וְנָשִׂיא֙ לִבְנֵ֣י רְאוּבֵ֔ן אֱלִיצ֖וּר בֶּן־שְׁדֵיאֽוּר׃

---

und im Folgenden mit diesen beiden Ausdrücken צבאו und פקדיהם, oder wie bei den drei folgenden Stämmen mit צבאו und פקדיו bezeichnet. Sie werden einmal in ihrer Gesammtheit צבא הנשיא als seinem Befehle unterstehend genannt, dadurch werden sie ja ganz eigentlich ein צבא (Siehe zu 1. B. M. 2, 1.) Allein es wird ihm und ihnen zum Bewußtsein gebracht, daß sie פקודים seien, daß sie bereits, bevor sie hier seinem Befehle unterstellt worden, gezählt, und zwar nicht für seinen Befehl, sondern für ihren Stamm und für die Gesammtgemeinde gezählt worden. Sie gehören somit sich selbst, ihrer Stammes- und Gesammt-Bestimmung an, und nur für Lösung dieser Stammes- und Gesammt-Bestimmung sind sie ihm untergeordnet, und nur für Lösung dieser ihrer Bestimmung hat seine Anordnung Kraft. Durch die Beifügung ופקדיהם, ופקדיו ist somit dem Begriff צבאו die nöthige Beschränkung ertheilt und allen Heeresangehörigen die unveräußerliche Selbstständigkeit gewahrt. Darum ist auch überwiegend in den meisten Fällen צבא in der Possessivbeziehung von פקודים als Vielheit in allen seinen Gliedern, פקדיהם, gedacht, und wäre nur zu ermitteln, warum bei den Stämmen Jissachar, Sebulun und Reuben dies in der Einheit geblieben: וצבאו ופקדיו.

2. אִישׁ עַל־דִּגְלוֹ בְאֹתֹת לְבֵית אֲבֹתָם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִנֶּגֶד סָבִיב לְאֹהֶל־מוֹעֵד יַחֲנוּ׃
3. וְהַחֹנִים קֵדְמָה מִזְרָחָה דֶּגֶל מַחֲנֵה יְהוּדָה לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי יְהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב׃
4. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃

2. Jeder bei seiner mit Abzeichen des Hauses ihrer Väter versehenen Fahne sollen Jisrael's Söhne lagern; aus der Ferne rings um das Zusammenkunft-Bestimmungszelt sollen sie lagern.

3. Die nach Vorne ostwärts Lagernden: die Fahne des Lagers Jehuda nach ihren Heeresgruppen, und der Fürst der Söhne Jehuda's: Nachschon Sohn Aminadab's.

4. Sein Heer und deren Gezählte: vier und siebzig Tausend sechs Hundert.

---

aufpflanzte und wandernd erheben ließ, und zu dieser Fahne seine Stämme, und so jeden Stamm seine Familien, und jede Familie ihre Glieder sammeln und halten ließ, sprach damit sich und seinen Stämmen und seinen Familien und allen deren Gliedern bis zum kleinsten zum Bewußtsein erwachten jüdischen Kinde herab das משכן העדות als אהל מועד, die Wohnung des Zeugnisses als die Stätte der gemeinsamen, sie alle zusammen einigenden Bestimmung aus, und es ward damit das עדות, das von Gott bezeugte Gesetz vom Lager- und Stammesfürsten bis zum letzten lallenden Familienkinde herab zur wirklichen und wahrhaftigen, immer gegenwärtigen Lebensseele des Volkes in der ganzen Höhe ihrer, ihre ganze Wirksamkeit bedingenden Heiligkeit — מנגד — und in der ganzen Nähe ihrer Alles und Alle erfassenden und zu sich und an sich haltenden Macht: סביב. Darum wird auch hier, in diesem Kapitel der örtlichen Anordnung das zuvor V. 50. u. 53 als משכן העדות bezeichnete Gesetzeszelt אהל מועד genannt. Es ist an sich משכן העדות, die Wohnung des Gesetzes, und es ist für das Volk אהל מועד, der überall vor ihren Augen mit ihnen wandernde Mittelpunkt der sie alle zusammen einigenden, gemeinsamen Bestimmung (יחד יעד: מועד).

V. 2. איש על דגלו באתת וגו׳, wie bereits zu V. 52 des vorigen Kap. bemerkt, gehört באתת dem Accente nach zu דגלו. Die Fahne eines jeden בית אב, d. i. ja eines jeden Stammes, hatte ein אות: ein entsprechendes, den Stamm kennzeichnendes Emblem. Nach במדבר רבה ב. St. trug jede Fahne die Farbe des entsprechenden Edelsteins auf der Brust des Hohenpriesters und außerdem ein den Stamm charakterisirendes Emblem. Es ist dies dort für jeden Stamm besonders ausgeführt. — מנגד: nach ebendas. die Entfernung einer מיל, d. i. 2000 Ellen, einem תחום שבת entsprechend, damit sie, wie es dort heißt, am Sabbath zum אהל מועד kommen konnten. So auch Josua 3, 4.

V. 3. קדמה: die Vorderseite des jüdischen Gesammtlagers, und so auch der Eingang des אהל מועד war מזרחה ostwärts. Dort, im Osten, hatte das Lager Juda mit den ihm zugetheilten Stämmen seine Stelle, und dies brach auch zuerst bei Weiterzügen auf und ging voran.

V. 4. וצבאו ופקדיהם. Durchweg werden die zu einem Stamme Gehörenden hier

53. Die Leviten aber lagern im Umkreis um die Wohnung des Zeugnisses, auf daß kein Zürnen über die Gemeinde der Söhne Jisrael's komme, und es hüten die Leviten die Hut der Wohnung des Zeugnisses.

54. Jisrael's Söhne thaten also; nach Allem, was Gott Mosche geboten hatte, also thaten sie.

Kap. 2, 1. Gott sprach zu Mosche und Aharon:

53 וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא־יִהְיֶה קֶצֶף עַל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת־מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת׃

54 וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ׃ פ

ב שלישי 1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

---

zeichen werden konnte. So heißen auch hoch aufsteigende Rauchsäulen: Rauchpalmen, תמרות עשן (Joel 3, 3. Hohel. 3, 6).

V. 53. ולא יהי' קצף וגו'. Vergl. Kap. 17, 11. 18, 6. Der Aufstand Korah's war nichts als eine Leugnung des göttlichen Ursprungs der gesetzlichen Ordnung und der Unantastbarkeit des Gesetzes, die eben durch die Unnahbarkeit des Gesetzesheiligthums für jeden Unbefugten ihre ewige Erkenntniß und Anerkenntniß finden soll.

V. 54. ויעשו וגו': שריחקו עצמן מן המשכן ונתנו מקום ללוים לחנות סביב למשכן (במדבר רבה): sie zogen sich von der Wohnung des Zeugnisses zurück und gaben den Leviten Raum, die Wohnung zu umlagern.

Kap. 2. V. 1. Die am Schlusse des vorigen Kapitels bereits im Allgemeinen angeordnete Gruppirung Jsrael's in verschiedene bestimmte Lager und getrennt von ihnen das Lager der Leviten und die Wohnung des Zeugnisses wird nun in diesem Kap. des Nähern ausgeführt. Die bisherige Anordnung der Zählung der Gemeinde nach Stämmen und Familien war nur an Moses allein gerichtet, diese endliche Gruppirung der gezählten Stämme in Lager im Fern-Kreis um die Zeugniß-Wohnung richtet das Gotteswort an Moses und Aharon, und ist eben damit diese Lagergruppirung um das Gesetzeszelt als bedeutsames Ziel der ganzen Zählung angedeutet. Wir haben bereits 3 B. M. K. 11, 1 und 13, 1 bemerkt, wie die Herbeiziehung Aharon's zum Empfange des gesetzgebenden Gotteswortes die ganz besondere Bedeutsamkeit der also ertheilten Gesetze bezeichnen dürfte nicht nur für die theoretische Erkenntniß und praktische Verwirklichung des Gesetzes, die durch Moses repräsentirt wird, sondern insbesondere auch für die Gewinnung und Heranerziehung der Individuen für die Gesetzerfüllung, die dem Lebensberufe des Priesters als Aufgabe gesteckt sind. Und auch dieses Gesetz, welches jeden Einzelnen zu seiner Familie und zum Stamme, und den Stamm zu seiner Lagergruppe weist und alle die Lager rastend und wandernd מנגד סביב לאהל מועד rasten und wandern läßt, erhält durch die Nennung Aharon's in der einleitenden Ueberschrift eine hohe Bedeutung für die Erziehung des jüdischen Menschen, der jüdischen Familien, der jüdischen Stämme zum Gesetz. Der Lagerfürst, der seine Fahne מנגד סביב „fern und doch in gemessenem Umkreis" rastend

51. Bricht die Wohnung auf, so haben die Leviten sie abzuschlagen, und soll die Wohnung Stätte nehmen, so haben die Leviten sie aufzurichten; der Fremde, der naht, ist todesschuldig.

52. Jisrael's Söhne lagern jeder bei seinem Lager und jeder bei seiner Fahne nach ihren Heeresgruppen.

51. וּבִנְסֹעַ הַמִּשְׁכָּן יוֹרִידוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבַחֲנֹת הַמִּשְׁכָּן יָקִימוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃

52. וְחָנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל־מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל־דִּגְלוֹ לְצִבְאֹתָם׃

V. 51. והזר הקרב יומת: מיתה בידי שמים. — ואתה הפקד את הלוים hieß es im vorigen Verse. Nur in Folge angewiesenen Pflichtgebotes durften selbst die לוים der Wohnung des Zeugnisses mit ihren Leistungen nahen. Jeder Nichtverpflichtete war ein Nichtbefugter, war ein זר, so sehr, daß selbst der Levite nur zu der in Folge der Arbeitstheilung ihm überwiesenen Leistung befugt und der Uebergang von einer Funktion zur andern verpönt war, משורר שסייע בשל חברו במיתה נקיטינן (Arachin 11, b.). Ja, wie der Levite von der Priesterfunktion fern zu bleiben hatte, so war auch der Priester nicht zu den Leistungen der Leviten befugt (das.). So sehr war dem ganzen Dienst am Heiligthum der Charakter des „Gegebenen“ und der „Unantastbarkeit“ aufgeprägt, und war eben das, was durch diese Aussonderung des Gesetzesheiligthums und seiner Diener fortwährend gegenwärtig gehalten werden soll. (Siehe zu Kap. 3, 10.)

V. 52. וחנו בני ישראל וגו׳. Wie im folgenden Kap. näher angeordnet wird, soll die ganze Nation in vier Lager getheilt lagern und wandern; jedes Lager umfaßt drei Stämme, deren Einem die Führerschaft des Lagers zufiel. Es gab ein Lager Juda, ein Lager Reuben, ein Lager Efraim und ein Lager Dan. Obgleich nun in dem folgenden Kapitel Fahnen ausdrücklich nur bei dem Führerstamm eines jeden Lagers genannt sind, דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן u. s. w., so ordnet doch V. 2 das.: איש על דגלו באתת לבית אבתם offenbar jedem Stamme eine Fahne zu, und auch in unserem Verse ist offenbar מחנהו und דגלו nicht identisch. Vielmehr wird hier gesagt: Jeder lagere bei seinem Lager, und im Lager bei seiner Fahne, d. i. bei seinem Stamm. So wird dies auch in במדבר רבה verstanden, daß jeder Stamm seine besondere Fahne hatte, deren Farbe mit der Farbe des Edelsteins im Brustschild des Hohenpriesters correspondirte, welcher den Namen des Stammes trug. Vielleicht ist auch im V. 2 des folgenden Kap. דגלו von den אתת לבית אבתם zu unterscheiden, דגל ist vielleicht die große Lagerfahne des Führerstammes, welchem je zwei der anderen Stämme zugetheilt waren, und אתת לבית אבתם sind kleinere Feldzeichen für jeden Stamm. In unserem Verse läßt sich jedoch das איש על דגלו, wie wir glauben, nur von der Stammesfahne verstehen, לצבאתם sind dann die noch kleineren Gruppen der Familien innerhalb eines jeden Stammes, und auch im V. 2. des folgenden Kap. spricht die Accentuirung nur für die erste Auffassung. — דגל ist vermuthlich verwandt mit דקל, dem chald. Worte für Palme, ein säulenförmig hoch aufsteigender Baum, der mit seinem weithin sichtbaren Wipfel leicht zum Ausdruck für Feld-

49. Nur den Stamm Levi zählst du nicht, und ihre Gesammtzahl nimmst du nicht auf unter die Söhne Jisrael's.

50. Und du setzest die Leviten ein über die Wohnung des Zeugnisses, über alle deren Geräthe und über alles ihr Angehörige; sie haben die Wohnung und alle ihre Geräthe zu tragen, und sie haben sie zu bedienen, und im Umkreis um die Wohnung lagern sie.

49. אַךְ אֶת־מַטֵּה לֵוִי לֹא תִפְקֹד וְאֶת־רֹאשָׁם לֹא תִשָּׂא בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

50 וְאַתָּה הַפְקֵד אֶת־הַלְוִיִּם עַל־מִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְעַל כָּל־כֵּלָיו וְעַל כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ הֵמָּה יִשְׂאוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְהֵם יְשָׁרְתֻהוּ וְסָבִיב לַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ:

---

und das unantastbar hoch aufgestellte Ideal war und ist, das Jeden in Israel und Israel insgesammt mit ewig göttlicher Kraft zu sich hinan in seine Kreise ziehen soll, zu dem wir aber nimmer in solche Gemeinsamkeit treten können, daß wir es antastend zu meistern vermöchten: also erhielt, auch nachdem es bereits in Israel's Mitte eingezogen und, wie dies das Psalmlied (Ps. 68, 18) feiert, ד׳ בם סיני בקדש, Gott bereits in ihrer Mitte und der Sinai fortan im Heiligthum war, dieses Gesetz und sein Heiligthum, „die Wohnung des Zeugnisses", ein vom Volk gesondertes Gebiet, ward zum „gesonderten Mittelpunkt", um welchen, wie es Kap. 2, 2 bedeutsam heißt, מנגד סביב, „aus einer auf den Mittelpunkt gerichteten Ferne ihn umkreisend", Israel's Söhne sich zu schaaren hatten. Durch diesen Fern-Kreis blieb das Gesetz das Ewig-gegebene, Ewiganziehende und doch nimmer in uns Aufgehende, vielmehr beherrschend uns in die von ihm gezeichneten Bahnen weisend und haltend. Und der Stamm, der bei dem ersten Abfall von diesem Gesetze, als das Volk, das Gegebene desselben verkennend, dahin schritt, sich selber einen göttlichen Moses zu machen, treu bei Gott und seinem Gesetze geblieben und dessen Unantastbarkeit dem Volke und den eigenen Verwandten gegenüber vertheidigte und rettete, der Stamm Levi, blieb auch als „Wächter" um dieses Gesetz und für dieses Gesetz dem Volke gegenüber ausgeschieden, er gehörte nicht der „Gemeinde" sondern dem „Zeugniß" an, das die beherrschende Seele der Gemeinde bilden und als solche erhalten werden sollte, und er war daher, wie dies bereits der vorige Vers ausgesprochen, und wie im Folgenden näher entwickelt wird, nicht בתוך בני ישראל zu zählen.

V. 49. אך את מטה לוי לא תפקד וגו׳ בתוך בני ישראל: es soll der Einzelne seine Bestimmung nicht innerhalb der Volksgemeinde erhalten, ואת ראשם לא תשא וגו׳ und als Gesammtheit bilden sie eine von der Volksgemeinde gesonderte Gemeinschaft, sie gehören nicht zur עדה, sondern zum עדות.

V. 50. ואתה הפקד וגו׳. Wie sie im Leben das Gesetz zu pflegen und zu vertreten haben, soll ihnen auch die Pflege und Vertretung des Gesetzesheiligthums übertragen sein. Die Pflege spricht sich im Tragen des Heiligthums und seiner Geräthe, sowie im Herrichten desselben, dem: ישרתהו, aus; die Vertretung in dem Wache haltenden Lagern um das Heiligthum.

44. Dies sind die Zählungen, welche Mosche gezählt hat und Aharon und zwölf Fürsten Jisrael's. Sie waren je Ein Mann für das Haus seiner Väter.

45. Alle Zählungen der Söhne Jisrael's waren nach dem Hause ihrer Väter, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende in Jisrael.

46. Alle ihre Gezählten waren sechshundert und drei Tausend fünfhundert und fünfzig.

47. Die Leviten aber nach dem Stamm ihrer Väter waren nicht zugelassen worden sich unter sie zu zählen.

48. Gott sprach nämlich zu Mosche:

44. אֵלֶּה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵים עָשָׂר אִישׁ אִישׁ־אֶחָד לְבֵית־אֲבֹתָיו הָיוּ׃

45. וַיִּהְיוּ כָּל־פְּקוּדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית אֲבֹתָם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כָּל־יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל׃

46. וַיִּהְיוּ כָּל־הַפְּקֻדִים שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

47. וְהַלְוִיִּם לְמַטֵּה אֲבֹתָם לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹכָם׃ פ

48. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

V. 47. לֹא התפקדו, eine aus התפעל und הֻפעל zusammengesetzte Form: sie waren nicht zugelassen oder nicht veranlaßt worden, sich mit unter die Volksgemeinde zu zählen. Nicht aus eigenem Antriebe, weil etwa sie sich etwas Besonderes dünkten, sind sie von der Zählung zurückgeblieben. Sie hätten sich mitgezählt, allein es ist dies auf höheren Befehl unterblieben, wie der folgende Vers sogleich berichtet.

V. 48. Wir haben bereits zu V. 2 angemerkt, wie dem Begriff עדה wesentlich das Merkmal der Gemeinsamkeit einer Bestimmung innewohne, die Grund und Zweck der Gemeindeeinheit bildet, ein Einigungselement, das für die jüdische Volksgemeinde nichts anderes als das Gottesgesetz ist. Dieses innere Einigungsmoment sollte auch ruhend und wandernd auf ihren Zügen zum sichtbaren Ausdruck gelangen. Das konkrete Zeugniß der Offenbarung dieses Gesetzes waren die Gesetztafeln, zu welchen sich später das Gesetz selbst in Abschrift gesellte, und dessen Wohnung, das Tempelzelt, die Anforderungen und Wirkungen seiner Verwirklichung symbolisch vergegenwärtigte. Sie, die „Wohnung dieses Zeugnisses", soll stets den Mittelpunkt bilden, um welchen sich Jsrael's Söhne in den Gruppen ihrer Familien- und Stammes-Gliederungen schaaren. Allein, wie bei der Ertheilung dieses zur Einigungsseele des jüdischen Volkes bestimmten Gesetzes durch הגבלה und התקדשות, -- worauf schon רמב״ן in seinem Commentar hinweist -- durch fernhaltende und heiligende Umgränzung, die Thatsache veranschaulicht werden sollte, wie wir dies zu 2. B. M. 19, 10—13, 20—25 zu erkennen glaubten, daß das Gesetz nicht aus dem Volke, sondern an das Volk, nicht menschlich irdischen, sondern göttlichen Ursprungs,

37. ihre Gezählten zum Stamme Binjamin: fünf und dreißig Tausend vier Hundert.

37. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה בִנְיָמִן חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ פ

38. Zu den Söhnen Dan's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

38. לִבְנֵי דָן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

39. ihre Gezählten zum Stamme Dan: zwei und sechzig Tausend sieben Hundert.

39. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה דָן שְׁנַיִם וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת׃ פ

40. Zu den Söhnen Ascher's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

40. לִבְנֵי אָשֵׁר תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

41. ihre Gezählten zum Stamme Ascher: ein und vierzig Tausend fünf Hundert.

41. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה אָשֵׁר אֶחָד וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ פ

42. Die Söhne Naftali's endlich, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

42. בְּנֵי נַפְתָּלִי תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

43. ihre zum Stamme Naftali Gezählten: drei und fünfzig Tausend vier Hundert.

43. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה נַפְתָּלִי שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ פ

V. 42. בני נפתלי, hier heißt es nicht wie bei allen Vorangehenden: לבני נפתלי, und bestätigt dies, daß das לבני שמעון, לבני גד u. s. w. nicht: von, sondern zu den Söhnen Simeon u. s. w. und zwar in dem Sinne heiße: aus der versammelten Volksgemeinde (V. 18.) treten zum Stamme Simeon's u. s. w, als zu ihm gehörig, hin u. s. w. Nachdem so elf Stämme gezählt waren, blieb der Rest, die noch ungezählten, von selbst als die den zwölften Stamm bildenden übrig, und brauchten sich nicht erst durch Hintritt als solche zu bekennen. Daher nicht לבני נפתלי, sondern: בני נפתלי. Ein solches fehlendes ל ist ein sprechendes Merkmal des Berichtes eines unmittelbar selbst erlebten Vorganges.

שְׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

29. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה יִשָּׂשכָר אַרְבָּעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ פ

30. לִבְנֵי זְבוּלֻן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

31. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה זְבוּלֻן שִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃ פ

32. לִבְנֵי יוֹסֵף לִבְנֵי אֶפְרַיִם תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

33. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה אֶפְרָיִם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ פ

34. לִבְנֵי מְנַשֶּׁה תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

35. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם׃ פ

36. לִבְנֵי בִנְיָמִן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

29. ihre Gezählten zum Stamme Jissachar: vierundfünfzig Tausend vier Hundert.

30. Zu den Söhnen Sebulun's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

31. ihre Gezählten zum Stamme Sebulun: siebenundfünfzig Tausend vier Hundert.

32. Zu den Söhnen Josef's, zu den Söhnen Efraim's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

33. ihre Gezählten zum Stamme Efraim: vierzig Tausend fünf Hundert.

34. Zu den Söhnen Menasche's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

35. ihre Gezählten zum Stamme Menasche: zweiunddreißig Tausend zwei Hundert.

36. Zu den Söhnen Binjamin's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

Hause ihrer Väter, auch seine Gezählten mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

23. ihre Gezählten zum Stamme Schimeon: neunundfünfzig Tausend drei Hundert.*

24. Zu den Söhnen Gad's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

25. ihre Gezählten zum Stamme Gad: fünfundvierzig Tausend dreihundert und fünfzig.

26. Zu den Söhnen Jehuda's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

27. ihre Gezählten zum Stamme Jehuda: vierundsiebzig Tausend sechs Hundert.

28. Zu den Söhnen Jissachar's, deren Geburten nach ihren Familien nach

לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם פְּקֻדָיו בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת לְגֻלְגְּלֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

23. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה שִׁמְעוֹן תִּשְׁעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת׃ פ

24. לִבְנֵי גָד תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

25. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה גָד חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃ פ

26. לִבְנֵי יְהוּדָה תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא׃

27. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה יְהוּדָה אַרְבָּעָה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ פ

28. לִבְנֵי יִשָּׂשכָר תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר

---

werden bei jedem Stamme ausdrücklich wiederholt. Es ist damit die völlige Gleichheit und gleiche Werthschätzung der Stämme und deren Angehörigen in ihrer Bedeutung für die Gesammtheit gewahrt, und ist dies gleich bei dem zweiten, Simeon, noch besonders durch das Wort פקדיו hervorgehoben: auch seine, Simeon's, Zählungen geschehen ganz buchstäblich in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise, und so selbstverständlich alle folgenden, bei welchen übrigens ebenfalls alle die wesentlichen Momente noch besonders wiederholt werden.

17. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֵת
הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת׃
18. וְאֵת כָּל־הָעֵדָה הִקְהִילוּ
בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וַיִּתְיַלְדוּ עַל־
מִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר
שֵׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה
לְגֻלְגְּלֹתָם׃
19. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה
וַיִּפְקְדֵם בְּמִדְבַּר סִינָי׃ ס
שני. 20. וַיִּהְיוּ בְנֵי־רְאוּבֵן בְּכֹר
יִשְׂרָאֵל תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית
אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת לְגֻלְגְּלֹתָם
כָּל־זָכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה
כֹּל יֹצֵא צָבָא׃
21. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה רְאוּבֵן שִׁשָּׁה
וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ פ
22. לִבְנֵי שִׁמְעוֹן תּוֹלְדֹתָם

17. Mosche nahm und Aharon diese Männer, welche mit Namen bezeichnet worden waren,

18 und die ganze Gemeinde versammelten sie am Ersten des zweiten Monats, und sie gaben sich nach ihren Geburten bei ihren Familien an nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts nach ihren Köpfen.

19. Wie Gott Mosche geboten hatte, so zählte er sie in der Wüste Sinai.

20. Es waren die Söhne Reuben's, des Erstgebornen Jisrael's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesammtdienst Hinaustretende:

21. ihre Gezählten zum Stamme Reuben: sechsundvierzig Tausend fünf Hundert.

22. Zu den Söhnen Schimeon's, deren Geburten nach ihren Familien, nach dem

---

in welchen das ganze Volk vermöge ihres Charakters und ihrer Stellung seine Häupter erkannte.

V. 18. ויתילדו על משפחתם וגו׳. Sie gaben sich nach ihrer auf Geburt beruhenden Familien- und Stammes-Angehörigkeit mit Nennung ihres Namens an. ואת כל העדה וגו׳ ויתילדו וגו׳ מבן עשרים וגו׳. Die עדה bestand eben aus allen Männern über 20 Jahren. Siehe zu V. 2.

V. 19. ויפקדם במדבר סיני, durch diese Wiederholung ist vor Beginn der Zählung nochmals Begriff und Bedeutung derselben in Erinnerung gebracht. Siehe zu V. 1.

V. 20. ויהיו בני ראובן וגו׳. Die Reihefolge der Stämme, in welcher sie zur Zählung kamen, entspricht ganz ihrer Gruppirung in מחנות, wie sie das 2. Kapitel enthält. Ueber diese siehe das.

V. 22. תולדתם וגו׳. Alle diese, diese Zählung so bedeutsam charakterisirenden und bei der Zählung und durch dieselbe jedem zu Zählenden bewußt zu machenden Momente

5. Dieses sind die Namen der Männer, welche euch zur Seite stehen sollen: für Reuben Elizur, Sohn Schdeur's.

6. Für Schimon Schelumiel, Sohn Zurischadai's.

7. Für Jehuda Nachschon, Sohn Aminadab's.

8. Für Jißachar Nethanel, Sohn Zuar's.

9. Für Sebulun Eliab, Sohn Chelon's.

10. Für die Söhne Josef's, für Efraim Elischama, Sohn Amihud's; für Menasche Gamliel, Sohn Pedahzur's.

11. Für Binjamin Abidan, Sohn Gidoni's.

12. Für Dan Achieser, Sohn Amischadai's.

13. Für Ascher Pagiel, Sohn Achran's.

14. Für Gad Eliaßaf, Sohn Deuel's.

15. Für Naftali Achira, Sohn Enan's.

16. Dies sind Berufene der Gemeinde, Fürsten der Stämme ihrer Väter, Häupter der Tausende Jisrael's sind sie.

5. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יַעַמְדוּ אִתְּכֶם לִרְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃

6. לְשִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃

7. לִיהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב׃

8. לְיִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר׃

9. לִזְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃

10. לִבְנֵי יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד לִמְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃

11. לְבִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃

12. לְדָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

13. לְאָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

14. לְגָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל׃

15. לְנַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

16. אֵלֶּה קְרִיאֵי הָעֵדָה נְשִׂיאֵי מַטּוֹת אֲבוֹתָם רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל הֵם׃

V. 5. Das ־ל in לראובן, לשמעון u. s. w. dürfte: für Reuben, für Simeon u. s. w. bedeuten; der Stamm war durch sein Haupt vertreten.

V. 16. קרואי העדה, geschrieben: קריאי העדה. קָרִיא, Substantivform wie נדיב, שָׁבִיר, bezeichnet das Gerufenwerden als stehenden Charakter des Mannes. קָרוּא, Verbalform des 2. Particips, sagt, daß er ad hoc, zu der in Frage stehenden Angelegenheit gerufen worden. Die hier bezeichneten Männer waren diejenigen, die die Volksgemeine zur Leitung und Ausführung ihrer Gesammtanliegen zu berufen pflegte, sie waren קְרִיאֵי הָעֵדָה, sie besaßen somit das Vertrauen und die Anerkennung der für die nationale Gesammtaufgabe verpflichteten und berechtigten Gesammtgemeinde, und sie waren קרואי העדה, sie waren für dieses zu erledigende Zählungsgeschäft besonders berufen. Sie waren auch נשיאי מטות אבותם, innerhalb ihrer Stämme vermöge ihrer socialen Stellung als die „gehobenen Träger“ an die Spitze gestellt. Sie waren somit ראשי אלפי ישראל, diejenigen,

3. מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כָּל־
יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל תִּפְקְדוּ אֹתָם
לְצִבְאֹתָם אַתָּה וְאַהֲרֹן:
4. וְאִתְּכֶם יִהְיוּ אִישׁ אִישׁ לַמַּטֶּה
אִישׁ רֹאשׁ לְבֵית־אֲבֹתָיו הוּא:

3. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeden in den Gesammtdienst Hinaustretenden in Jisrael, sollt ihr sie nach ihren Heeresgruppen zählen, du und Aharon.

4. Und mit euch sollen je Ein Mann vom Stamme sein, jeder sei das Haupt von dem Hause seiner Väter.

---

nannt, damit tritt Jeder bewußtvoll in der Bedeutung seiner Persönlichkeit zum Ganzen hin, und zwar כל זכר לגלגלתם, es hat sich Jeder persönlich selbst zur Zählung mit seinem halben Schekel einzufinden und denselben als Der und Der von der und der Familie und dem und dem Stamme abzugeben, oder es war die Stammes- und Familien-Zusammengehörigkeit bereits durch vorgängige Gruppirung ausgesprochen. Jedenfalls war jedem zur Zählung Kommenden sein persönliches, sein Familien- und sein Stammes-Verhältniß zum Bewußtsein gebracht, und ward er „als solcher" zum Ganzen gezählt. — Implicite ist durch למשפחתם לבית אבתם zugleich der Grundsatz gegeben, daß sich der Stammescharakter, ob כהן, לוי, יהודי, שמעוני u. s. w. und ebenso im Erbrecht die Familien-Verwandtschaft durch den Vater und nicht durch die Mutter vererbt, משפחה אב קרוי משפחה משפחה אם אינה קרוי משפחה (B. B. 109 b. 110 b.). גלגלת, eigentlich: Schädel, steht bei Zählungen für das konkrete, körperlich gegenwärtige Individuum. Bei einer Masse zusammenstehender Menschen bieten sich zunächst die Köpfe als zu zählende Einheit dar. Bei der jüdischen Zählung wurden aber nicht die Köpfe, sondern בקע לגלגלת (2. B. M. 38, 26) für jeden Kopf eine Schekelhälfte gezählt.

V. 3. מבן עשרים וגו׳ כל יצא צבא בישראל. צבא ist durchaus nicht nur, nicht einmal zunächst das Kriegsheer oder der Kriegsdienst. K. 4, 3: כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד, das. 23. לצבא צבא לעבד וגו׳, und sonst dort vom Levitendienst am Tempelzelt gebraucht, ebenso 8, 24. 25. sind Stellen, die beweisen, daß unter צבא überhaupt jede unter höherem Befehl zu öffentlichem Dienst vereinigte Menge, oder der von solcher zu leistende Dienst verstanden wird. Und auch hier ist nicht nothwendig an Kriegsdienst zu denken. יצא צבא בישראל dürfte vielmehr Jeden bezeichnen, der verpflichtet ist, so oft erforderlich, aus dem bloßen Privatleben in den öffentlichen Gesammtdienst hinauszutreten, Jeden somit, auf welchen die Gemeinde für Erledigung ihrer Gesammtanliegen zu rechnen hat; es ist dies כל זכר, jedes männliche Individuum, מבן עשרים שנה ומעלה. Von den Leviten, deren ganzes Leben im öffentlichen Dienste der Gesammtheit stand, heißt es daher Kap. 4. nicht: יצא צבא, sondern: בא לצבא. — תפקדו אתם, siehe zu 2. B. M. 30, 12. — לצבאתם, siehe das. 12, 51.

V. 4. ואתכם וגו׳. Es scheint, daß bei dem ganzen Zählungsakt die Häupter aller Stämme, und nicht nur jeder bei Zählung seines Stammes assistiren sollten. (Siehe zu Kap. 7, 2.)

ihrer Väter, mit Zählung der Namen, alle Männlichen nach ihren Köpfen. | בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת כָּל־זָכָר לְגֻלְגְּלֹתָם׃

Hause in Stämme zusammen, so wie sämmtliche Stämme zuletzt wieder in die höhere Einheit der Abstammung aus Einem Hause in das „Haus Israel", בית ישראל aufgehen. Nach ihrem Auseinandergehen aus dem Einen gemeinschaftlichen Urstamme heißen die Stämme: מטות, eigentlich Aeste (Vergl. Ezech. 19, 11—14), nach ihrer Zurückführung der einzelnen abgestammten Familien in den gemeinsamen Ursprung: בתי אבות. Das Eine בית ישראל bestand somit aus zwölf בתי אבות, jedes בית אב aus mehreren משפחות, welche die erste Einheit bildeten, die die Einzelnen in Gruppen verbanden. Der aus der Volksgesammtheit zu einer besondern Einheit ausgeschiedene Stamm Levi zeigt dieselbe Gruppirung im Kleinen. Für ihn ist לוי, was für das Gesammthaus Israel's ישראל ist. לוי's Söhne גרשון קהת ומררי bilden בתי אבות (Kap. 3, 24. 30. 35.), deren Söhne לבני ומושי מחלי, ועזיאל חברון ויצהר עמרם, ושמעי bilden die משפחת הלוי לבית אבתם (das. 18—20). Diese Thatsache, daß die Gesammtnation immer als Ein Haus, als בית ישראל, als Söhne Eines Mannes, als בני ישראל, angeschaut und genannt wurde, und anderseits innerhalb dieser einen Einheit gesonderte, und doch derselben sich unterordnende und von ihr umfaßte, besondere Einheiten, בתי אבות, משפחות erhalten und in Beachtung bleiben, bildet die Eigenart der jüdischen Nationalität. Durch die Auffassung der Nation als „Haus Israel's" und aller Nationalen als „Söhne Israel's" ist der Begriff der jüdischen „Nation" davor geschützt, als gegenstandlose Einheits-Idee sich zu verflüchtigen, oder in die Scheineinheit einer Elitenrepräsentanz als Fiktion sich zu retten, wird er vielmehr wesentlich immer und immer in der vereinten wirklichen Allheit seiner Glieder gedacht, die durch ein gemeinsames Innere Eins sind und deren jedes ein concretes Theil dieser Einheit darstellt. Auch als die Nachkommen des Einen jüdischen Mannes Israel zu sechsmalhunderttausend Männern angewachsen waren, waren sie alle noch Glieder „Eines Hauses", Söhne „Eines Mannes", Ein Gepräge in Geist und Herz, Eine Aufgabe, Ein Geschick als Erbschaft durch die Jahrtausende tragend. Und mitten in dieser Grundeinheit und unter deren Einfluß die größte Mannigfaltigkeit in Stammes- und Familien-Eigenthümlichkeit geflissentlich und sorgfältig gepflegt, auf daß — wie wir dies bereits wiederholt im 1. B. M. angedeutet — die Eine große Menschenbestimmung, wie sie das Gottesgesetz gezeichnet, unbeirrt durch jede Besonderheit, in der ganzen Mannigfaltigkeit der Charaktere, Anlagen, Berufsarten und Lebensstellungen, für die Gesammtmenschheit mustergültig zur Verwirklichung komme. Jeder Stamm in seiner Besonderheit und jede Familie in ihrer Eigenart haben die gemeinsame Aufgabe des Hauses Israel's in ihrer Besonderheit und Eigenart zu verarbeiten, und erziehend und bildend auf ihre Glieder und in ihren Gliedern zu vererben. Darum treten hier nicht die Hunderttausende des Hauses Israel's als ungegliederte Menge zur Volksgemeinde hin, sondern למשפחתם לבית אבתם: nach Familien, und diese Familien nach ihrer Stammes-Zusammengehörigkeit. Es wird die Männerzahl eines jeden Stammes aufgenommen, und zwar die Familien eines jeden Stammes gesondert. Und jede Familie במספר שמות, es wird Jeder namentlich bei der Zählung ge-

2. Nehmet die Gesammtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's auf nach ihren Familien, nach dem Hause

2. שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם

V. 2. שאו את ראש. Siehe zu 2 B. M. 30, 12 ff. Nach den dort V. 12 und 16 gegebenen Bestimmungen war eine jede solche Zählung durch eine Halbschekelspende von jedem zu Zählenden zu vollziehen, die zusammen dann als בדק הבית הקדש für die Bauzwecke des Heiligthums, על עבודת אהל מועד, zur Verwendung kamen. Durch diese Spende, in welcher ganz eigentlich ein jeder jüdische Mann nur nach seiner Leistungstreue für das Gesetz „gezählt" wird, spricht sich ebenfalls eine jede Zählung als im Dienste des Heiligthums und für dessen Zwecke vollzogen aus, und steht auch durch diese Zählungsform dieses das vierte Buch einleitende Kapitel im unmittelbaren Zusammenhange mit dem ערכים ונדרי הקדש Kapitel, mit welchem das dritte Buch geschlossen.

כל עדת בני ישראל. עדה, wie שנה, לדה, דעה u. s. w. von יעד, verw. mit יחד: sich für ein bestimmtes Ziel vereinigen, bezeichnet die für eine gemeinsame Bestimmung und durch die Gemeinsamkeit dieser Bestimmung Vereinigten: die Gemeinde, die somit nicht durch ein äußeres Machtgebot, sondern durch ein gemeinsames Inneres Gemeinde wird. בני ישראל ist das ganze jüdische Volk, innerhalb dessen die עדה die selbständigen Träger und Wahrer der Gesammtaufgabe: der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, bilden. Was hier עדה heißt, ist oben, 2. B. M. 30, 12 durch לפקדיהם ausgedrückt, welches denselben Begriff wiedergiebt. פקודי בני ישראל sind Diejenigen, deren die jüdische Gesammtaufgabe „denkt", die damit „Beauftragten", „Betrauten", es ist dies jeder „Mann" in Jisrael. Es handelt sich somit nicht um eine Volkszählung, es wird nicht die Seelenzahl ermittelt, sondern es soll sich herausstellen, auf wie viel „Männer" in Jisrael das Gesetz zu zählen habe. —

למשפחותם לבית אבתם. Es traten aber die einzelnen Männer nicht sofort und unvermittelt zur Volksgemeinde hin. Es hat vielmehr der große, Alle umfassende Kreis der Gemeinde noch zwei Arten concentrischer Kreise. Es bildet sich die Gemeinde aus Stämmen und jeder Stamm aus Familien. Es sind somit die Männer in ihrer Zusammengehörigkeit zur Familie und die Familien in ihrer Zusammengehörigkeit zum Stamm zu zählen, und die Stämme zusammen bilden die Gesammtzahl der עדת בני ישראל.

משפחה von שפח, verwandt mit ספח, anschließen, und שפע, das wie שפעת יהוא (Kön. II. 9. 17), שפעת גמלים (Jes. 60, 6), שפעת סוסיו (Ezech. 26, 10) eine gesammelte und räumlich zusammenhaltende Menge bedeutet, bezeichnet mit vorgesetztem מ, משפחה, das Moment, das die Einzelnen in natürlichen Gruppen verbindet und hält: die Familie; das Familien bildende Moment ist aber die gemeinsame Abstammung und die die Frau in das Haus des Mannes überführende Ehe. — בית אבותם: aus Stellen wie Kap. 2, 2. 32. 31. 7, 2. 17, 17. 18. und sonst, ist mit Entschiedenheit klar, daß unter בית אב die Stammes-Einheit verstanden ist. Die Einzelnen gruppiren sich zuerst in Familien, und die Familien gehen wieder durch die gemeinsame Abstammung ihrer Väter aus Einem

במדבר א

Kap. 1. 1. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai im Zusammenkunftsbestimmungszelt am Ersten des zweiten Monats im zweiten Jahre von ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim:

1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר׃

Kap. 1. V. 1. Nachdem am Schlusse des zweiten Buches die Errichtung des Gesetzesheiligthums berichtet ward, war das ganze dritte Buch den Anforderungen gewidmet, die dieses Heiligthum im symbolischen Opferausdruck und in concreter Heiligung des ganzen Lebens an Israel stellt. Es war damit das Ideal gezeichnet, das im Leben jedes Einzelnen und der nationalen Gesammtheit seine Verwirklichung finden soll, und es hatte das Schlußkapitel in den נדרי הקדש dem eventuellen Verlangen gesetzlichen Raum gegeben, daß Einer das Bedürfniß fühlen möchte, seiner besonderen Beziehung zu diesem Heiligthum durch symbolische Weiheschätzung der Person oder Weihegelobung von Gütern besondern Ausdruck zu gewähren.

Dieses vierte Buch tritt wieder in die nationale Wirklichkeit ein und zeigt uns nun das concrete Israel, die wirkliche Nation in ihrem Verhalten zu dem im dritten Buche gezeichneten Ideale ihrer Bestimmung. Es beginnt damit die Nation als עדה, als eben durch die Gemeinsamkeit dieser Bestimmung und für dieselbe geeinigte Gemeinde, in allen ihren selbstständigen Gliedern einzeln gezählt werden zu lassen. Durch eine solche Zählung wird der Gesammtheitsrepräsentanz das Bewußtsein, daß die Gesammtheit nicht als Idee, sondern nur in der wirklichen Allheit ihrer Glieder bestehe, und es wird jedem Einzelnen das Bewußtsein, daß er ein bedeutungsvoll mitzählendes Glied dieser Gesammtheit bilde, und die von Allen zu lösende Aufgabe auf die Pflichttreue und bewußtvolle Hingebung jedes Einzelnen an die gemeinsame Bestimmung rechne.

Das dritte Buch hatte mit weihender Zählung der Heerden in Heerdegruppen durch den Eigener der Heerden geendet. Das vierte Buch beginnt damit, die Nation als die „Gottes-Heerde“ für ihren „Hirten“ nach ihren gotteigenen Familien- und Stammesgruppen zählen zu lassen, und es tritt auch hier der Einzelne unter den Stab seines Hirten hin und läßt sich zählen als selbstständiges Glied seiner Heerde. —

במדבר סיני. Die Wüste, als Oertlichkeit dieser Zählung, bürgt dafür, daß dieser „Volks-Zählung“ keinerlei nationalöconomische, politische Zwecke, für welche in der „Wüste“ alle und jede Veranlassung fehlte, zu Grunde lag; vielmehr sagt sofort der Beisatz סיני und אהל מועד, daß diese Zählung im Dienste des Gesetzes stehe, das auf dem Sinai gegeben worden und im אהל מועד seine Huldigungsstätte gefunden hatte. Nachdem auf dem Sinai das Gesetz empfangen worden und mit dem ersten Nissan das wiedergeschenkte Gesetzeszeugniß als Unterpfand der Wiederaufnahme der Nation aus der Egel-Verirrung in den Gottesbund seine ideale Stätte gefunden, sollten mit dem ersten Ijar alle Stämme, Familien und Männer der Nation sich für dieses Gesetz zählen und um dieses Gesetz als dessen Wahrer und Vollbringer sich schaaren.

ספר

ב מ ד ב ר


LIBRARY
AUG 22 1963
UNIVERSITY OF TORONTO

חמשה

תומשי תורה

חלק ד׳

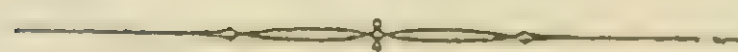
ספר במדבר

מתורגם ומבואר.

מאת

הק׳ **שמשון** בן לא״א כמהור״ר **רפאל הירש** פ״פ וללה״ה.

שומר משמרת הקדש בק״ק עדת ישורון בפ״פ דמ׳ יע״א.



פראנקפורט דמיין

פערלאג דער קויפמאן׳שען בוכהאנדלונג.

שנה **תרל״ו** לפ״ק.

Der
Pentateuch,

übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main.

Vierter Theil: Numeri.

Frankfurt am Main.
Verlag der J. Kauffmann'schen Buchhandlung.
1876.

